La semiótica

Teorías del signo y el lenguaje en la historia

por MAURICIO BEUCHOT



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición, 2004
Primera reimpresión, 2004

Beuchot, Mauricio
La semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia
— México : FCE, 2004
208 p ; 17 × 11 cm — (Colec Breviarios; 513)
ISBN 968-16-7189-9

1. Semiótica I. Ser II. t

LC P99 B46 Dewey 082 1 B846 v 513

Comentarios y sugerencias: editor@fce com mx
www fondodeculturaeconomica.com
Tel (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

Diseño de la portada: R/4, Pablo Rulfo

ISBN 968-16-7189-9

Impreso en México • *Printed in Mexico*

INTRODUCCIÓN

La semiótica (que también ha recibido el nombre de "semiología" y otros más) es la ciencia que estudia el signo en general; todos los signos que formen lenguajes o sistemas. Empezó estudiando las condiciones de significación de los signos lingüísticos, pero también estudia otros como los semáforos, las modas, los gestos, la comida, para lo cual se han desarrollado semióticas visuales, auditivas, olfativas, gustativas.

Se entiende por signo todo aquello que representa a otra cosa. Es decir, lo que está en lugar de otra cosa, que hace sus veces. La cosa representada es el significado. Los signos son usados por los que pertenecen a una comunidad semiótica (de hablantes o usuarios de los signos), pues tienen que compartirlos para saber, primero, que son signos y, después, cuál es su significado. Generalmente, se considera que el uso de un signo (fenómeno sígnico, acontecimiento semiótico o semiosis) se da cuando un emisor transmite un signo, desde una fuente, por un medio o canal, con un código, susceptible de ruido informático, a un receptor.

Los signos han recibido numerosas clasificaciones, por ejemplo: naturales y artificiales. Tales divisiones, a su vez, han recibido subdivisiones, a veces prolijas. Las clasificaciones difieren según los diver-

sos autores o escuelas. Algunas han quedado, por su consistencia teórica o utilidad práctica, pero no hay, ni mucho menos, un acuerdo generalizado. Hay que contentarse con aquellas que han resistido el tiempo y las objeciones.

La semiótica suele dividirse en tres ramas: sintaxis, semántica y pragmática.[1] La sintaxis estudia las relaciones de los signos entre sí; la semántica, las relaciones de éstos y sus significados u objetos; la pragmática, las relaciones de los signos con los usuarios (que a veces pueden emplearlos de manera peculiar).

Hay diversas escuelas de semiótica, desde la Antigüedad. Aunque algunas han decaído o desaparecido, sigue habiendo demasiadas: pragmatistas, analíticas, estructuralistas, formalistas, escuela norteamericana, escuela anglosajona, escuela de París, de Moscú, de Leningrado, de Tartu, de Praga, de Copenhague, de Bloomington, etc. Todo ello impide lograr una mínima unidad, que se ha intentado muchas veces, con el resultado frecuente de crear una semiótica adicional. Para evitarlo, preferimos hacer una exposición histórica, con una selección de autores y de temas.

Hay menos tratamientos históricos[2] que sistemáticos de la semiótica. Entre los sistemáticos, algunos elaboran nuevas teorías, con frecuencia desconoce-

[1] Es la división de Ch. Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos*, México: UNAM, 1958, p. 36.

[2] Entre los históricos, han sido ejemplares algunos trabajos de Umberto Eco, Marcelo Dascal y John Deely. De este último puede verse el libro *Four Ages of Understanding*, Toronto: University of Toronto Press, 2001, que es una historia de la filosofía desde el punto de vista de la semiótica, o de la semiótica desde el punto de vista de la filosofía, en un grueso volumen de 1019 páginas.

doras de la historia que la semiótica ha tenido, y con el riesgo de repetir mal lo que ya fue dicho de mejor manera. En cambio, la historia de la semiótica tiene valor por sí misma, además de que sirve para estudiar sobre la marcha muchos contenidos teóricos y sistemáticos.

Esta introducción presenta algunos de los principales temas de la historia de la semiótica siempre en relación con la filosofía del lenguaje, pero subrayando lo que es propio de la semiótica como disciplina distinta. Subraya también los antecedentes históricos de muchos conceptos actuales, que no siempre se sabe de dónde vienen. Así, en el primer capítulo, aborda algunos antecedentes griegos y medievales de la semiótica, no bien conocidos. Además de Platón y Aristóteles, presenta a los estoicos, que son poco tratados. Luego a San Agustín, Roger Bacon, Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham.

El capítulo siguiente se dedica a la semiótica y la filosofía del lenguaje de Santo Tomás, que merece un tratamiento aparte, por su acucioso tratamiento del *verbum mentis*, o palabra mental, que es el concepto, así como el papel del pensamiento como mediador entre el signo o lenguaje y la realidad. También se ocupó, como otros medievales, de la *significatio*, la *suppositio* y los *modi significandi*, pero su gran aportación fue este carácter mediador del pensamiento.

Raimundo Lulio es otro importante eslabón en la historia de la semiótica. Es un antecesor de la idea de Leibniz de un arte combinatoria, y ambos son considerados como precursores de la lógica mate-

mática y, por lo tanto, de una posible semiótica formal, que nunca se ha alcanzado.

Vendrán luego algunos teóricos del signo en la escolástica del siglo de oro español: Domingo de Soto, Pedro de Fonseca, Domingo Báñez, Francisco de Araújo, Juan Poinsot (o Juan de Santo Tomás) y Cosme de Lerma. En otro capítulo, se presentan los tratados sobre el signo de tres autores novohispanos: Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado y Vicente de Aragón. Vienen a continuación Locke y Leibniz, muy importantes por sí mismos y como antecesores de Peirce y Morris. Estudiando a esos clarividentes de la semiótica que fueron Locke y Leibniz, a ese extraño genio que fue Peirce y a su seguidor Morris, desembocamos en la semiótica moderna, que se constituyó como doctrina general del signo, y no sólo de los signos lingüísticos, aunque centrada en ellos de manera especial.

Continuamos con la teoría pragmática del significado, que fue desarrollada por Wittgenstein (en su segunda época) al teorizar el significado como función del uso. Esto da predominio al usuario del signo en la significación, que es lo que caracteriza a las posturas pragmáticas del lenguaje. Wittgenstein y Peirce son los grandes maestros de la línea analítica (anglosajona) de la semiótica.

En el último capítulo se presenta otra línea de la semiótica, la estructuralista, que se inició con la semiología de Saussure, y tuvo un desarrollo extraordinario. Abordaremos brevemente a Saussure como el iniciador; a Barthes, como uno de los que ampliaron su propuesta, aplicándola no sólo a la lingüística,

sino a toda la semiótica; a Eco, como alguien que no sólo desarrolló críticamente esos contenidos, sino que trató de establecer vínculos con la línea peirceana y analítica; y, finalmente, a Derrida, como el principal representante de los pensadores llamados postestructuralistas.

Este recorrido por los hitos más importantes de la semiótica y la filosofía del lenguaje puede servir como introducción al inmenso campo de la semiótica, con una perspectiva histórica de espectro muy amplio. Naturalmente, sin profundizar en la comprensión sistemática de ese mar sin fondo que es el signo y su funcionamiento.

ANTECEDENTES GRIEGOS Y MEDIEVALES DE LA SEMIÓTICA

Planteamiento

Comenzaremos la historia de la semiótica en sus orígenes griegos, para pasar después a sus avances medievales. Atenderemos al estudio del signo en general, de modo que no recogeremos doctrinas que se aboquen a alguno de los signos específicos, sea el lingüístico, que es el más abordado, sea cualquier otro. Las doctrinas generales del signo y, por ello, las propiamente semióticas, no son abundantes; pero existen desde la época griega. En Grecia se ven sobre todo en los estoicos. En la Edad Media, aparecen en San Agustín, Roger Bacon, San Alberto Magno, Santo Tomás, Duns Escoto, Ockham y otros. Pero después se colocan en los manuales de lógica, esto es, en los comentarios o adaptaciones de las súmulas de Pedro Hispano.

Trataremos, como es lógico, primero a los griegos y después a los medievales. De entre ellos, abordamos a San Agustín, R. Bacon, Duns Escoto y Ockham, pues a Santo Tomás le reservamos un tratamiento especial en el capítulo siguiente. Y, de entre los griegos, consideraremos a Platón, a Aristóteles y a los estoicos, que han sido poco atendidos en nuestros medios, y que, además, llevan adelante la teori-

zación platónica y aristotélica, todavía muy incipiente y demasiado centrada en el lenguaje.

ANTECEDENTES PLATÓN Y ARISTÓTELES

Como hemos dicho, nos abocaremos al tratamiento de las teorías semióticas, y éstas, entre los griegos, comienzan con las de los estoicos. En efecto, antes eran teorías del signo lingüístico, no del signo en cuanto tal, propiamente semióticas. Los primeros en tratar del signo en general fueron los pensadores de la Estoa. Pero es importante atender, aunque sea muy de pasada, a esos antecedentes filosófico-lingüísticos.

En el ámbito de los presocráticos, junto con algunas observaciones muy generales, destacaron los estudios de los sofistas sobre el lenguaje, la gramática y la retórica. También Platón tuvo su teoría del lenguaje, que expone de manera especial en el *Cratilo*.[1] Allí se trata del origen del lenguaje, sobre todo el de los nombres. El personaje que da nombre al diálogo sostiene una teoría naturalista del lenguaje; en cambio, otro personaje, Hermógenes, defiende una teoría artificialista del mismo, según la cual dependen del arbitrio de los hombres. Se ve que Platón prefiere la tesis naturalista de Cratilo, acorde con su doctrina ontológica de las ideas prototípicas de las cosas como formas subsistentes en el *topos hyperuranios*, y con su doctrina epistemológica de las ideas

[1] Platón, *Cratilo*, trad. cast. de U. Schmidt, México: UNAM, 1988.

innatas. Según esto, el legislador o *nomotetes* debe ser quien imponga los nombres a las cosas, y para darles los nombres adecuados debe poseer la contemplación de las ideas-formas de las cosas mismas.

En cambio, Aristóteles defiende una postura claramente contraria. En el *Peri hermeneias* o *De interpretatione* expone una teoría artificialista del lenguaje.[2] El signo lingüístico (*symbolon*) es totalmente arbitrario o cultural, no natural. Mantiene con el objeto una relación de imposición artificial, debida a la convención humana. Es el instrumento de la comunicación en la sociedad. Allí expone también su célebre doctrina de que el signo lingüístico significa la cosa u objeto a través de la idea mental o concepto (ya que para él no hay, como para Platón, ideas subsistentes; todas ellas se ven reducidas a conceptos de la mente).

Estas teorías filosófico-lingüísticas influirán mucho en las discusiones posteriores, sobre todo en las realizadas por los megárico-estoicos. En los estoicos se da propiamente una teoría semiótica, no sólo lingüística, a la que pasamos a continuación.

LOS ESTOICOS

Los estoicos sobresalieron en lógica y semántica, y fueron tal vez los primeros en presentar una semiótica propiamente dicha, es decir, una teoría general del signo, de la cual el signo lingüístico era sólo una parte. El fundador fue Zenón de Citio, que inauguró

[2] Aristóteles, *Liber de interpretatione*, I, 16a6 ss.; ed. I. Bekker– O. Gigon, Berlín: Walter de Gruyter, 1961.

lo que se conoce como Estoa antigua. Tomó la lógica de los megáricos, sobre todo de Eubúlides de Mileto, Diodoro Crono y Filón de Megara. A Zenón lo sucedió Cleantes de Assos, y a él Crisipo de Soli (280-*ca.* 205), que fue el sistematizador de la teoría estoica. Las fuentes más confiables, aunque bastante posteriores, son Sexto Empírico y Diógenes de Laercio, sobre todo en lo que reportan de Crisipo.[3]

Así, en semiótica, los estoicos, además de introducir, por supuesto, al usuario del signo en el acontecimiento sígnico, introducían otros tres elementos: el signo o significante (*to semainon* o *to semeion*), el significado o sentido (*to semainómenon* o *to lektón*) y la denotación, referencia u objeto físico (*to tynjanon* o *to pragma*). Sexto Empírico reporta así esta doctrina:

> Los de la Estoa dicen que estas tres cosas están relacionadas: lo significado [*semainómenon*], lo significante [*semainon*] y el objeto [*tynjanon*]. El significante será el sonido mismo, por ejemplo el [sonido] "Dión"; lo significado, la cosa misma que se manifiesta mediante [este sonido] y que nosotros captamos como coexistente con nuestra mente, [mas] que los bárbaros no aprehenden por más que oigan el sonido; el objeto es, en cambio, lo que existe en el exterior, por ejemplo Dión mismo. De éstos [tendrán] que ser corporales dos, a saber: el sonido y el objeto, y uno no corporal, a saber: la cosa significada, el *lektón*, que será [además] verdadero o falso.[4]

[3] Seguimos a I. M. Bochenski, *Historia de la lógica formal*, Madrid: Gredos, 1967, pp. 120-124; *Lógica formal antigua*, La Habana: Editora de Ciencias Sociales, 1977, pp. 121-124, y a B. Mates, *Lógica de los estoicos*, Madrid: Tecnos, 1985, pp. 17-26.

[4] S. Empírico, *Adversus Mathematicos*, VIII, 11; en J. von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig: Teubner, 1923, p. 166.

Así, el signo y el objeto son cosas físicas; en cambio, el *lektón* no es un objeto físico ni tampoco un objeto pensado. Es, entonces, un objeto abstracto, con subsistencia propia. De esta manera, vemos que la teoría estoica retiene algo del platonismo y algo del aristotelismo. Del platonismo toma esa entidad ideal o abstracta, no reductible a lo corpóreo ni al pensamiento, sino subsistente por sí misma, que es el *lektón*, y del aristotelismo toma el que debe haber un objeto físico que designa el signo.

Pero cabe notar, en primer lugar, que se trata de una teoría del signo en general, y no sólo del signo lingüístico o palabra. En segundo lugar, llama mucho la atención que digan que los signos tienen que ser materiales, con lo cual excluyen signos mentales como los conceptos, o abstractos; y, sin embargo, dicen que las proposiciones abstractas son signos, las cuales serían inmateriales. Es decir, se trata de las proposiciones en el sentido de la literatura semántica anglosajona, en la que *proposition* no designa a la oración o enunciado, sino al contenido proposicional abstracto y subsistente de manera platónica, tal como lo usan, por ejemplo, David Lewis y Alvin Plantinga. Así, entre los *lektá* hay elementos simples o conceptos abstractos y compuestos, como las proposiciones abstractas.

Para el vehículo de signo utilizan las voces *semainon* y *semeion*, pero parece que con cierta diferencia. Por eso Mates traduce la primera como "signo" y la segunda como "señal". Y "señal" tiene dos sentidos: "En su uso común, la palabra se refiere a cualquier cosa que, por decirlo así, sirve para 'revelar' otra que

ha sido antes observada en conexión con la primera. En el sentido especial, mienta lo que es indicativo de algo no evidente".[5] De ahí surge la división de la señal en conmemorativa e indicativa. Las conmemorativas son, pues, las que nos hacen recordar su significado, por ejemplo el humo nos hace recordar que lo hemos visto asociado al fuego, el cual no es visto en este momento, pero lo evoca. Igual pasa con la cicatriz respecto de la herida, etc. Las señales indicativas son de cosas que no se pueden ver, por ejemplo los movimientos del cuerpo indican la presencia del alma.

La misma existencia de los *lektá* fue debatida entre los propios estoicos, ya que la metafísica que finalmente prevaleció fue el pansomatismo, o la tesis de que todos los entes son corpóreos. Pero por lo menos durante un tiempo la del *lektón* fue una de las doctrinas más importantes. El *lektón* se divide en completo e incompleto. Es incompleto el que no transmite un sentido que deje satisfecho al oyente; por ejemplo, si alguien dice de alguien solamente: "escribe", pues se deseará saber quién lo hace. El completo es el que transmite un sentido que deja satisfecho al oyente, por ejemplo "Solón escribe las leyes de Atenas". Los *lektá* incompletos se dividen en sujetos y predicados (así pueden traducirse los vocablos *ptoseis* y *kategorémata*). En cambio, los completos se dividen en proposiciones (*axiómata*) y otras oraciones no aseverativas, como la pregunta, el ruego, el mandato, etcétera.

[5] B. Mates, *op. cit.*, p. 31.

Encontramos en la teoría semiótica de los estoicos una construcción muy aceptable. Tienen un esquema de la significación válida para todo signo, no solamente el lingüístico. Ese esquema es muy parecido al de Frege y otros modernos (por ejemplo Carnap), ya que, además del signo, hay un sentido (*lektón*), y una denotación o referencia, que es el objeto.[6] Inclusive, al igual que para Frege, el sentido o *lektón* es una entidad platónica, que tiene una subsistencia ontológica especial, irreductible al mundo físico y al mundo psíquico o del pensamiento. Esto nos habla de la gran perspicacia semiótica de los estoicos.

San Agustín

El estudio del signo en general, esto es, la semiótica, encuentra un lugar destacado en el pensamiento de San Agustín (354-430). El tema del signo, y no sólo el tema del lenguaje, es una de sus preocupaciones, ya que para él es muy importante el problema de la enseñanza, la cual se da mediante la transmisión de mensajes por conducto de los signos.

En su diálogo *De magistro* muestra una acendrada conciencia de la importancia de los signos para la vida humana. Y en el *De doctrina christiana* dice que las cosas se dividen en signos y significables. Da una definición del signo que se hizo famosa: "es la cosa que, además de la especie [o imagen] que introduce en los sentidos, hace pasar al pensamiento de otra

[6] Cf. B. Mates, *op. cit.*, pp. 41-52.

cosa distinta".[7] Añade ejemplos de signos naturales (la huella, el humo) y de signos artificiales o convencionales (el lenguaje, la trompeta). Por eso divide los signos en naturales y artificiales (o "dados", como él los llama). Y explica que los naturales son "los que, sin voluntad y sin ningún deseo de que signifiquen, además de sí mismos hacen conocer algo distinto de ellos, como lo hace el humo, que significa el fuego".[8] En cambio, los signos dados "son los que mutuamente se dan los vivientes para manifestar, en cuanto pueden, los movimientos de su alma, o cualesquier cosas que sienten o entienden".[9] Así, los seres humanos intercambian, además de signos sensibles, signos inteligibles

San Agustín divide los signos humanos según los sentidos a los que afectan: audibles, visibles, etc. Las palabras, por supuesto, son los más importantes de estos signos.[10] Lo único que se puede comunicar sin signos es lo que se muestra; esto es, no lo que se representa, sino lo que se presenta, como caminar frente a alguien para hacerle saber qué es el movimiento. Pero eso es muy rudimentario y hasta equívoco:

> Confieso que sin signos no podemos mostrar una cosa, si, cuando lo hacemos, se nos pregunta; pues si nada añadimos, el que pregunta pensará que no queremos enseñarle y que, despreciándolo, continuamos nuestra acción. Pero si nos pregunta de algo que podemos

[7] S. Agustín, *De doctrina christiana*, l. II, c. 1, n. 1; ML 34, col. 35
[8] *Ibid.*, n. 2, col. 36
[9] *Ibid.*, n. 3, col. 37
[10] *Ibid.*, cols. 37-38

> hacer —y no pregunta mientras lo hacemos— podemos, haciéndolo, después de su pregunta, mostrarle lo que pregunta, más con la cosa misma que con su signo: a no ser que mientras hablo me pregunte qué es hablar, pues, cualquier cosa que le diga para enseñarlo, siempre lo debo hacer hablando; por lo cual seguiré enseñándole hasta hacerle claro lo que él quiere, sin apartarme de la cosa que deseaba le enseñara, ni buscando signos, que no sean ella misma, para mostrárselo.[11]

Inclusive puede decirse que nunca comunicamos algo sólo mostrándolo, sino que solemos añadirle algunos signos para aclarar de qué se trata. Cuando se nos pregunta por un edificio, y lo señalamos, solemos añadir algunos signos, para dar con mayor precisión la información requerida.

San Agustín tiene de alguna manera idea de la distinción entre lo que ahora se llama lenguaje objeto y metalenguaje. Pues, además de significar objetos, los signos o palabras pueden significar otras palabras.[12] También discierne los signos autosignificantes o autorreflexivos, como "nombre" (ya que "nombre" es un nombre, y por ello se autorrefiere), y los recíprocos o mutuamente significantes, como "palabra" y "término", que pueden designarse la una a la otra.[13] Igualmente, examina las relaciones de los signos entre sí (sintaxis), las relaciones de los signos con los significados (semántica) y las relaciones de uso de los usuarios con los signos (pragmática).[14]

[11] El mismo, *Del maestro*, trad. de J. R. Sanabria, México: UIA, Cuadernos de Filosofía, 1979, p. 27.
[12] Cf. *ibid.*, p. 52
[13] Cf. *ibid.*, p. 33
[14] Cf. E. Piacenza, "De magistro y la semántica contemporá-

La definición de signo aportada por San Agustín fue criticada en la Edad Media como incompleta, por ejemplo, por Roger Bacon y por Ockham, pues sólo mencionaba a los signos sensibles y no incluía el signo intelectivo, inmaterial, como lo es el concepto. Esto a pesar de que desarrolló en *De trinitate* toda una teoría del verbo interior o concepto de la mente como signo, la cual será usada por el propio Ockham, pero en su definición esto no se ve reflejado. Para Ockham fue muy importante introducir los conceptos como signos mentales, y por ello tenía que criticar la definición de San Agustín, con el fin de abrir paso a su propia definición, que incluía términos mentales además de los orales y los escritos. Sin embargo, esto ya había comenzado a hacerlo Roger Bacon en sus observaciones semióticas

Roger Bacon

Todo un tratado *De signis* nos ha dejado Roger Bacon (1210/1214-1292), aunque sólo una parte pequeña sea la dedicada al signo en general, además del típico estudio del lenguaje. Dedica todo el primer capítulo al signo, sus divisiones y sus propiedades, lo cual constituye un tratado de semiótica, por breve que sea.

nea", *Montalbán* (UCAB, Caracas), núm. 18 (1987), pp. 75-140; A. Rincón González, *Signo y lenguaje en San Agustín*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1992, pp. 154-162; V. Cricco, *Semiótica agustiniana. El diálogo "El maestro" de San Agustín*, Morón (Argentina): Universidad de Morón, 2000, pp. 131 ss.

Primero coloca al signo en su categoría propia, y dice: "El signo está en el predicamento de la relación y se dice esencialmente con respecto a aquello para lo cual significa, porque lo pone en acto cuando el signo mismo está en acto, y en potencia cuando él mismo está en potencia".[15] Así, cuando algo es signo y no tiene alguien para quien significar, es signo en potencia, y sólo lo es en acto cuando significa para alguien. Aquí hay que destacar que pone el signo como una clase de relación, como un ente relacional. Parece ser que entiende esta relación teniendo como correlato principal del signo al intérprete, y no al significado; la relación con este último es accidental o secundaria. En efecto, también explica más adelante que "las relaciones del signo y lo significado y aquello a lo que hace la significación se consideran por comparación con el alma que aprehende".[16] En lo cual se ve que hay dos relaciones en el signo: una que se establece desde el signo al significado y otra que se entabla desde el signo al intérprete para el que efectúa la significación. La significación, pues, es una relación doble del signo. El signo es el elemento *a quo*, o punto de partida; y tiene dos correlatos o destinos *ad quem*, a saber: la cosa significada y el cognoscente o intérprete. Esto se puede entender como el que la relación más directa del signo es con el cognoscente, y la relación indirecta es con el significado, aunque esta última sea más principal que la otra.

[15] R. Bacon, *De signis*, texto editado en K. M. Fredborg, L. Nielsen y J. Pinborg, "An Unedited Part of Roger Bacon's 'Opus Maius': 'De Signis'", *Traditio*, xxxiv (1978), p. 81

[16] *Ibid.*, p. 83

Entonces aporta la definición del signo: "es aquello que, ofrecido al sentido o al intelecto, designa algo al mismo intelecto".[17] Dice que eso se opone a la definición más divulgada que supone que el signo sólo se ofrece al sentido, y es la definición de San Agustín. Alude a Aristóteles, para apoyar el que hay signos (como las especies o conceptos) que aluden al intelecto.

Pasa a dividir los signos, en naturales y hechos por el alma, o artificiales. Los naturales significan por su esencia; los artificiales, por la intención del alma. Subdivide los signos en tres clases: La primera se da cuando infiere algo de manera necesaria o probable, y lo puede representar ya sea presente, pasado o futuro. Por ejemplo, con consecuencia necesaria, respecto del presente, el que un animal tenga extremidades grandes es signo de fuerza, como en el león. Respecto del pasado, el que la mujer tenga leche es signo del parto. Y, respecto del futuro, la aurora es signo de la salida del sol. Con consecuencia probable, respecto del presente, el demasiado adorno personal es signo de vanidad. Respecto del pasado, la tierra mojada es signo de que llovió. Respecto del futuro, la rojez de la mañana es signo de que lloverá ese día. Basado en estos signos, se da el tópico que procede por las cosas que ocurren comúnmente.

El segundo modo del signo natural es cuando no se da por una ilación, sino por la conformidad de una cosa con otra en sus partes o propiedades, como

[17] *Ibid.*, p. 82.

las imágenes, las pinturas y las semejanzas. Podemos decir que aquí Bacon está hablando de lo que posteriormente Peirce llamará signo icónico.

El tercer tipo de signo natural es el menos propio, y se da en el efecto con respecto a su causa. Por ejemplo, la huella es signo del paso del animal y el humo lo es del fuego. Y es más propio que el efecto sea signo de la causa que no a la inversa, pues el efecto es más conocido que su causa.

Por su parte, el signo artificial es doble. Uno, que significa por deliberación y propósito de la voluntad e instituido por el intelecto, como las palabras del lenguaje y el círculo del vino y las cosas que se venden y se ponen en las ventanas. Aquí llama la atención el que Bacon pone en los convencionales los consuetudinarios, esto es, los que significan por costumbre, como el círculo del vino o la armadura que se pone en la ventana para indicar que allí se vende. Ciertamente algunos pondrán estos últimos como consuetudinarios, y los colocarán oscilando entre los naturales y los convencionales. Algunos los acercarán más a los naturales (como Juan de Santo Tomás) y otros a los convencionales (como Domingo de Soto).

El otro signo artificial es el que se da sin deliberación de la razón ni elección de la voluntad, sino "como de súbito por privación del tiempo sensible y cierto instinto natural e ímpetu de la naturaleza y de la virtud que actúa naturalmente".[18] De esta suerte son las voces de los brutos y muchas de los hombres, como los gemidos de los enfermos, y los suspiros, y

[18] *Ibidem*.

otras cosas que son hechas por el alma racional para mover al alma sensitiva. Y pone como intermedias entre estas voces y las plenamente convencionales a las interjecciones.

Así, la voz significativa se toma de tres maneras: Una es sin deliberación y súbita, y es significativa naturalmente. La otra es deliberada y con tiempo. La última es intermedia, como la interjección. A veces la interjección se acerca a las convencionales, cuando está en la oración, y a veces a las naturales, cuando sólo es una exclamación.

Después aborda lo relativo al signo lingüístico, esto es, los temas de la filosofía del lenguaje, tales como los modos de significar, el modo como se significa un término a sí mismo (lenguaje objeto y metalenguaje), la univocidad, la equivocidad, la analogía, la ampliación y la restricción, la significación en contexto y la suposición (este último tratado no se encuentra, aunque es anunciado o mencionado por el propio Bacon).

No se ve la noción de signo formal, que se atribuía a los conceptos e imágenes mentales. Pero se habla de las imágenes y pinturas (que algunos ponían entre los signos formales) como cosas que no son signos; pues, aun cuando son obra del alma, no reciben de ella el ser signos, sino el ser obras y efectos suyos. Y si un artífice hace por casualidad una imagen que corresponda a Hércules, a quien no ha visto y a quien nunca quiso representar, tal imagen será un signo natural, pues lo representará por esencia, y no un signo arbitrario, pues no lo hace por deliberación del artífice.

Pasa a los signos convencionales, que son los del lenguaje, y sobre ellos aborda diversas cuestiones. Pero podemos dejar esos temas, más lingüísticos; y, ya que dejaremos a Santo Tomás para el siguiente capítulo, abordemos ahora a Escoto, el "doctor sutil".

Juan Duns Escoto

Juan Duns Escoto (1265/1266-1302) tiene también una reflexión bastante considerable sobre el signo. Da una definición del signo en su comentario a los *Elencos sofísticos* de Aristóteles, que se asemeja a la de Charles Sanders Peirce:

> Significar es representar algo al intelecto (*significare est aliquid intellectui repraesentare*); luego lo que se significa es concebido por el intelecto. Pero todo lo que es concebido por el intelecto se concibe bajo una noción (*ratio*) distinta y determinada, porque el entendimiento es cierto acto, y, por ello, lo que entiende lo distingue de otras cosas. Luego todo lo que se significa se significa bajo una razón distinta y determinada.[19]

Es notable la cercanía de esta definición con la de Peirce, pero no debe extrañarnos, ya que define, al igual que los escolásticos, el significar por el representar, el signo como un representamen.

Escoto, al igual que los demás escolásticos y en seguimiento de Aristóteles, pone al pensamiento como mediador entre el signo (lingüístico o no) y la

[19] J. Duns Escoto, *Super librum Elenchorum*, p. 15, n. 6 (ed. Vivès, París, 1891, t. 2, p. 22a).

cosa designada: "Asumir un signo no se reduce a ser la emisión del aliento así o asá, sino que ese sonido así pronunciado y articulado es la *palabra oral*, y la palabra imaginable que le corresponde es la *palabra mental*".[20] Esta mediación que hace el pensamiento entre el signo (en este caso, la voz) y la cosa u objeto se da de la manera siguiente:

> Aunque se hace un gran altercado sobre la voz, acerca de si es signo de la cosa y del concepto, sin embargo, concediendo brevemente que lo que se significa por la voz propiamente es la cosa, con todo, hay muchos signos coordinados que tienen el mismo significado, a saber: la letra, la voz y el concepto, así como son muchos los efectos coordinados de la misma causa, ninguno de los cuales es causa del otro, como resulta patente en cuanto al sol, que ilumina muchas partes del medio.[21]

De esta manera, pues, el signo (en este caso, oral) tiene como designado el objeto, pero se relaciona con él a través del concepto, esto es, del pensamiento, pues, como dice Escoto mismo, "el nombre esencialmente significa la cosa, ya sea que la cosa exista o no exista, porque representa a la cosa de acuerdo a la semejanza de ella que está en el alma y que es su signo".[22]

[20] El mismo, *Reportata parisiensia*, lib. 1, dist. 27, q. 2, n. 8 (ed. cit., t. 22, p. 334b).
[21] El mismo, *Opus oxoniense*, lib. 1, dist. 27, q. 3, n. 19 (ed. cit., t. 10, p. 378a).
[22] El mismo, *In Peri hermeneias, opus secundum*, q. 2, n. 3 (ed. cit., t. 1, p. 586b).

Guillermo de Ockham

Ockham trata del signo en su *Suma de lógica* y en su *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. En la *Suma de lógica* habla de dos modos de tomar la palabra "signo", que son los siguientes:

> De un modo [se toma "signo"] por todo aquello que, aprehendido, hace llegar al conocimiento de alguna otra cosa, aunque no haga llegar a la mente al conocimiento primero de eso —como se ha mostrado en otro lugar— sino al [conocimiento] actual a partir del [conocimiento] habitual de lo mismo. Y así la palabra significa naturalmente, como cualquier efecto significa por lo menos su causa; como también el círculo significa el vino en la taberna. Pero aquí no hablo de signo de este modo tan general. Se toma signo de otro modo por aquello que hace llegar al conocimiento de algo, y es apto naturalmente para suponer por ello o [es apto para ser] añadido a [signos] tales en la proposición, como son los sincategoremas y los verbos y aquellas partes de la oración que no tienen una significación determinada, o es apto naturalmente para componerse de tales, como es la oración. Y tomando así este vocablo "signo", la palabra (*vox*) de nada es signo natural.[23]

Vemos aquí una definición que no se queda, como la de San Agustín, en la aprehensión sensible, sino que habla solamente de la aprehensión, dando cabida tanto a la sensible como a la intelectual. Esto le interesa mucho a Ockham, porque, como dirá más adelante, también hay signos sólo intelectivos o

[23] G. de Ockham, *Suma de lógica*, lib. I, cap. 1; trad. A. Flórez, Barcelona: Norma, 1994, pp. 15-16.

mentales, como son los conceptos (en seguimiento de Boecio).[24] Además, nos propone la distinción entre signo natural y signo artificial o convencional. El natural es el que representa a su causa. Pero llama la atención que ponga como ejemplo de signo natural el del círculo en las tabernas, que representa, según otros, de manera consuetudinaria, si no es que convencional, el vino que allí se vende. En cambio, el signo artificial o convencional es el que puede suplir a otra cosa o suponer por ella, como los términos categoremáticos, o acompañar a éstos, como los sincategoremáticos.

En su comentario a las *Sentencias*, habla del vestigio, que puede ser un signo que lleva a una noticia recordativa de algo y también a una noticia compleja de ello (*i. e.* una proposición verdadera).[25] Aquí encontramos una referencia a los estoicos, que hablaban de esta función rememorativa del signo, y que tuvieron innegable influencia sobre algunos medievales, tal vez a través de Boecio. Habla también del signo artificial que a veces tiene significación natural, por ejemplo la imagen, a saber: cuando el artesano por azar le da una forma que no tenía pensada, por ejemplo cuando hace una estatua de Hércules sin proponérselo; allí no se da signo artificial o voluntario, pues el artífice no deliberó darle esa imagen, sino que salió por casualidad. Es exactamente el mismo ejemplo que vimos en Roger Bacon,

[24] Cf. *ibid.*, cap. 33, p. 124.

[25] Cf. G. de Ockham, *Scriptum in primum librum sententiarum ordinatio*, dist. 3, q. 9; ed. St. Brown y G. Gál, en *Opera Theologica*, Nueva York: St. Bonaventure, 1970, t. II, p. 544.

lo cual nos muestra que Ockham leyó el *De signis* de su antecesor, también franciscano, o le llegó esta doctrina a través de algún otro intermediario de su misma orden.[26] En la *Suma de lógica* hace varias menciones de otro cofrade suyo, Juan Duns Escoto, y algunas muy indirectas a Santo Tomás, pero no sobre este punto concreto de los signos. Con todo, como los cita para otros temas, es de suponer que conoció sus teorías sobre el signo. Vemos, pues, a Ockham como un recolector y crítico de las doctrinas semióticas anteriores, sobre todo de los estoicos, de San Agustín, de Roger Bacon y, probablemente, también de Santo Tomás.

Balance

Nuestro recorrido por la Antigüedad y la Edad Media nos ha hecho ver algunas de las teorías más interesantes para la semiótica. Entre los griegos, después de los acercamientos de Platón y Aristóteles, las de los estoicos; y, entre los medievales, las de San Agustín, Roger Bacon, Santo Tomás y Ockham. Se va perfilando en ellos, con discusiones y rivalidades, una tradición greco-medieval de la semiótica, que es muy considerable. Llegará a su punto principal con los escolásticos ibéricos renacentistas y barrocos, en el llamado siglo de oro, a saber: los españoles Domingo de Soto y Francisco de Araújo, y los portugue-

[26] Que Ockham está criticando a San Agustín es muy sabido. La presencia de elementos de los estoicos y de Bacon podemos verla por lo que hemos expuesto de ellos, y es además atestiguada por J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, París: Vrin, 1989, pp. 57-58.

ses Pedro da Fonseca y Juan Poinsot o Juan de Santo Tomás. Sobre todo en este último, el tratado de los signos ocupa un espacio muy grande, con cuestiones muy sofisticadas, difíciles y técnicas, que nos hablan del grado de evolución y de complicación al que llegaron estos estudios gracias a los griegos y los medievales.

Los estoicos ofrecen un sistema bastante aceptable, con las nociones de signo, significado (sentido) y objeto (referencia), semejante al esquema de Frege. San Agustín profundiza en la génesis de la utilización de los signos, y su función comunicativa y didáctica; además, aventura una definición de signo que está demasiado supeditada al conocimiento sensible. Habla de lenguaje objeto y metalenguaje, de signos autorreferentes y mutuamente referentes, y distingue los signos en naturales y artificiales. Roger Bacon insiste en el carácter relacional del signo y en que esa relación es doble: una del signo al cognoscente y otra del signo a la cosa (que precisamente pasa por la cosa en cuanto conocida o por el concepto del intérprete). El mismo abre ya, en su definición de signo, la de San Agustín, ampliándola a lo inteligible además de lo sensible. Subdivide el signo natural en tres clases, según haya: *i)* inferencia necesaria o probable, acerca del presente, del pasado y del futuro; *ii)* conformidad de una cosa con otra o con sus partes, o *iii)* sólo relación de causa a efecto. Divide asimismo el signo artificial en dos: *i)* según que haya intención de la voluntad, o *ii)* según que no la haya. Santo Tomás profundiza en los signos formales o conceptuales, y en los instrumentales,

tanto naturales como arbitrarios (aunque sin usar estos nombres para ellos, que les serán dados por los tomistas posteriores). Ockham insiste en el carácter de signos que tienen los conceptos, además de los signos sensibles. Asimismo, bordea el signo consuetudinario, o debido a la costumbre e instituido por ella, al lado del signo natural y del convencional. Recupera, además, teorías de los estoicos (a través de Boecio) y de Roger Bacon (tal vez leídas directamente, tal vez a través de la enseñanza de su orden), como el extraño caso del signo artificial que, por no ser deliberado, se convierte en signo natural. Todo eso constituye un acervo de doctrinas semióticas que aún hoy en día tienen mucho que enseñarnos.

SEMIÓTICA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN TOMÁS DE AQUINO

Planteamiento

Aunque en el capítulo anterior hemos considerado a varios autores coetáneos a Santo Tomás de Aquino, al hablar de la semiótica medieval, lo reservamos a él para éste, ya que él solo merece un capítulo aparte. Por eso nos detendremos a ver con mayor detalle su pensamiento relativo a este punto. El Aquinate es uno de los filósofos más cuidadosos y atentos con la semiótica y la filosofía del lenguaje. No escribió un tratado específico sobre estos temas, pero a lo largo de su obra se encuentran suficientes elementos para recolectar una doctrina sobre el signo en general y sobre ese signo específico suyo que es el signo lingüístico.

En cuanto al signo como tal, va más allá que San Agustín, que privilegiaba en su definición al signo sensible,[1] a pesar de que tanto estudió el inteligible, que es el concepto como signo, el *verbum*. Santo Tomás continúa en esa línea del *verbum* agustiniano, y de lo que Aristóteles había expuesto al comienzo del *Peri hermeneias* acerca del signo lingüístico. Acep-

[1] San Agustín, *De doctrina christiana*, l. II, c. 1, n. 1: "Signum est enim res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cognitionem venire".

ta la visión del signo lingüístico como arbitrario (en seguimiento del Estagirita y en contra del naturalismo o innatismo que se ve en algunos pasajes del *Cratilo* de Platón). Recoge asimismo varias cosas que ya se venían gestando en la Edad Media, a través de los *modistae* o teóricos de los *modi dicendi*, que eran los gramáticos y filósofos que reflexionaban sobre la gramática, y también los que se hallaban en los teóricos de las *proprietates terminorum*, que eran los que reflexionaban sobre el lenguaje más bien a partir de la lógica (aunque lógica y gramática confluyeron en la Edad Media, como un prenuncio de la gramática lógica). Veremos primero la reflexión semiótica de Santo Tomás, o sobre el signo en cuanto tal, y después algunos puntos de su tratamiento de la filosofía del lenguaje, es decir, sobre el manejo del signo lingüístico.

Semiótica

En cuanto a la semiótica, Tomás abordó muchos de sus temas, tanto del signo en general y sus divisiones como el acontecimiento semiótico y sus aspectos. Atenderemos a algunas cosas que dijo sobre el signo en general, y a otras sobre sus distintas clases.

El signo en general

Tomás de Aquino capta la naturaleza vicaria del signo, su función de remitir a algo diferente. Eso lo lleva a definir el signo así: "El signo es aquello por lo

que alguien llega al conocimiento de otra cosa".[2] (Nótese el parecido de esta definición del signo dada por Tomás con una de las que da Charles Sanders Peirce.)[3] Por eso habla de "los signos, que conducen al conocimiento de las cosas".[4] El signo es algo que envía a otra cosa, que no deja que el conocimiento se detenga en él. De ahí que propiamente la definición del signo, para Santo Tomás, es (al igual que para Peirce) una relación entre tres cosas: el signo, el significado y la facultad cognoscitiva.[5] Y, al ser una relación, exige un fundamento: "Conviene que la relación que se comporta en el nombre de 'signo' se funde sobre algo".[6] Según el fundamento, los signos serán diferentes y encontrarán su división, primero en signo formal y signo instrumental, después este último en signo natural y convencional (algunos tomistas posteriores añadirán el consuetudinario). En el signo formal,[7] el fundamento es la

[2] *Sum. Theol.*, III, q. 60, a. 4, c.
[3] Cf. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1960, 2.228; una definición más complicada dice en sus terminología que el signo es: "cualquier cosa que determina a alguna otra (su *interpretante*) a referirse a un objeto al que ella misma se refiere" (2.303).
[4] *In I Sent.*, d. 1, divisio textus.
[5] Tomás sólo enuncia explícitamente la relación del signo con lo significado en *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1: "... el signo comporta una relación con el significado"; sin embargo, también implica la relación del signo con la facultad.
[6] *Sum. Theol.*, III, q. 63, a. 2, ad 3.
[7] Por supuesto que Santo Tomás no usa esta terminología, pero tiene el mismo concepto. Dice González Pola: "Es cierto que Sto. Tomás no menciona en ninguna de sus obras la expresión clásica de 'signo formal'; pero no es difícil derivarla de su misma terminología. Repetidas veces encontramos en sus escritos la palabra 'signo', aplicada al concepto o verbo mental en cuanto que representa la realidad que significa" (J. González Pola, "Noción

forma abstraída o imagen. En el instrumental, el fundamento será, si es natural, algún vínculo de causalidad, y, si es convencional, el convenio de los hombres.[8] Por esa diversidad de fundamento, la noción de signo no es unívoca, sino análoga.

La esencia, pues, del signo es la relación a otra cosa; no se relaciona tan sólo de manera directa con el hombre, sino que también lo conduce indirecta y mediatamente a lo significado. Tiene una relación con el hombre, con sus facultades cognoscitivas, pero también con el objeto representado. Porque el signo representa, hace presente a otra cosa, remite a ella. Así, el Aquinate dice que

> signo es lo que ha sido instituido para significar otra cosa; en cambio, la cosa es [algo] que tiene una significación absoluta, no relativa a otra cosa. De donde no es inconveniente que sean lo mismo el signo y la cosa respecto de cosas diversas, como también un mismo hombre es padre e hijo.[9]

¿Son signos las cosas? San Agustín lo sostiene en el *De doctrina christiana*. Para los medievales todo el universo es un signo, un símbolo del Creador. Esta idea, de que Dios escribió dos libros: el libro de las Sagradas Escrituras y el libro de la creación, a través de San Agustín y de Hugo de San Víctor, debe haber llegado a Santo Tomás. Pero él mismo se da cuenta de que las cosas no son propia y principalmente signos.

tomista del 'signo formal'", *Studium* [Madrid], 5/1 [1965], p. 106). Lo mismo ocurre con el signo instrumental y los otros.
[8] Cf. *In I Peri herm.*, lect. 2, nn. 18-19.
[9] *In I Sent.*, d. 1, expositio textus.

Explicando eso, añade: "Aunque las creaturas son signo de algo, sin embargo, no han sido instituidas principalmente para esto, y por ello sólo se contienen en los signos según algún respecto".[10] Es decir, los objetos se convierten en signos por una institución o imposición. Ya sea por una imposición o institución del hombre, ya de la naturaleza, ya de Dios.

Además de tratar de ese signo formal que es el *verbum*, el Aquinate aborda los signos materiales o instrumentales, que requieren ser conocidos de antemano para llevar a los significados (y no simultáneamente a ellos, como los signos formales). De ahí que Santo Tomás diga que

> no puede llamarse signo, propiamente hablando, sino algo a partir de lo cual se llegue al conocimiento de otra cosa como discurriendo [...] y por eso también en nosotros los signos son sensibles, porque nuestro conocimiento, que es discursivo, nace de las cosas sensibles. Pero comúnmente podemos llamar signo a cualquier cosa conocida en la que se conoce algo; y según esto la forma inteligible puede decirse signo de la cosa que por ella misma se conoce...[11]

Es decir, la forma inteligible o concepto es signo, un signo formal, que da a conocer su significado en su mismo acto de mostrarse, y el signo material o sensible es signo instrumental. Para Santo Tomás, en el caso del signo formal, el conocimiento del significado se nos da simultáneamente al del signo; en el caso del signo instrumental, se requiere un *conocimiento previo* del signo para que nos remita a lo significado. El primero funciona con un mismo acto, el segundo funciona con dos actos, pues exige un cierto discurso, cosa que no exige el otro:

[10] *In I Sent.*, expositio textus.
[11] *De Ver.*, q. 9, a. 4, ad 4.

> Discurrir propiamente es pasar de una cosa al conocimiento de otra. Pero es diferente conocer una cosa en otra del [conocer] una cosa a partir de otra. En efecto, cuando se conoce una cosa en otra, con un movimiento es llevado el cognoscente a ambas, como resulta patente cuando algo se conoce en algo como en la forma cognoscible, y tal conocimiento no es discursivo [...] Pero se dice que algo se conoce a partir de algo cuando no es el mismo el movimiento hacia ambos, sino que primero se mueve el intelecto hacia uno, y de éste se mueve al otro; de donde aquí hay cierto discurso.[12]

Del signo instrumental habla cuando dice: "De la razón del signo propiamente tomado no es que sea anterior o posterior en naturaleza, sino sólo que sea preconocido".[13] Y, dentro de los signos instrumentales, habla tanto de los signos naturales como de los artificiales o arbitrarios (no propiamente de los consuetudinarios, que serán incluidos por los tomistas posteriores).

El signo inteligible o formal

El signo que los tomistas posteriores llamarán "formal" es el que Santo Tomás expresa como *verbum*:

[12] *De Ver.*, q. 8, a. 15, c.
[13] *De Ver.*, q. 9, a. 4, ad 5.

..la razón de signo conviene más primariamente al efecto que a la causa, cuando la causa es para el efecto causa del ser, mas no del significado [...]; pero cuando el efecto recibe de la causa no sólo el que sea, sino el que signifique, entonces, así como la causa es anterior al efecto en el ser, así en el significar, y por ello el verbo interior tiene razón de significación antes que el verbo exterior, porque el verbo exterior no se instituye para significar sino por el verbo interior.[14]

El Aquinate está hablando de los conceptos como signos, esto es, las palabras o verbos internos como signos además de los verbos externos o palabras orales. Recibe de Aristóteles la teoría de que los signos exteriores representan primeramente las afecciones del alma, entre las que se encuentran los conceptos, y sólo a través de ellos a las cosas. Y recibe también de San Agustín la teoría del *verbum* o signo mental (en el *De Trinitate*). El signo exterior representa inmediatamente al concepto y después al objeto, o, si se quiere, intenta representar definitivamente al objeto, pero lo consigue mediante el concepto, ya que directamente significa el concepto e indirectamente al objeto, aunque el objeto sea el significado principal según la intención.[15] Así, el concepto, en cuanto remite al objeto o cosa, es también signo. Es un signo mental, inteligible, mientras que el signo exterior es corpóreo y sensible.

La imagen y el concepto como signos (esto es, como signos internos o mentales) recibirán en el tomismo posterior el nombre de "signo formal", el signo cuya función es apagarse como objeto y relucir como signo, es decir, oculta lo más que puede su propia entidad y nos conduce a la de lo significado. (La imagen y el concepto no nos detienen como objetos, a diferencia de lo que hace una estatua; es como el espejo o la lente, que, si nos detuvieran como objetos, repararíamos en lo desgastados que están, en los rayones que presentan, las manchas que tienen, etc., y tanto menos atenderíamos a lo significado, y mientras menos nos detengan en ellos, más nos llevan a lo significado.) Se nos presenta aquí esa primera dicotomía del signo en signo formal y signo material o instrumental. Hemos atendido al formal, vayamos ahora al instrumental.

[14] *De Ver.*, q. 4, a. 1, ad 7.

[15] Con todo, debe recordarse el adagio escolástico que dice que el fin es lo primero en la intención y lo último en la consecución.

El signo sensible, material o instrumental

En el caso del signo material ("instrumental" será llamado por los tomistas posteriores), el conocimiento del signo como objeto es muy patente y necesario (al revés del signo formal, en el que el conocimiento del signo como objeto se disminuye hasta prácticamente desaparecer) y después se conoce el signo como signo, es decir, el envío a lo significado. Pero los dos movimientos, al signo como cosa y al signo como signo (o del signo al significado), están concatenados y determinan un mismo movimiento:

"...es el mismo el movimiento hacia la imagen, en cuanto es imagen, y hacia la cosa, como resulta patente por

el Filósofo, en el libro *De memoria et reminiscentia* Y por eso los patriarcas, ignorando los sacramentos de la ley, se referían a Cristo por la misma fe y el mismo amor con que también nosotros nos referimos a Él. Y así los patriarcas pertenecían al mismo cuerpo de la Iglesia al que nosotros pertenecemos.[16]

En este sentido explica Santo Tomás:

Según dice el Filósofo en el libro *De memoria et reminiscentia*, es doble el movimiento del alma hacia la imagen: uno ciertamente hacia la imagen misma en cuanto que es una cierta cosa; de otro modo, hacia la imagen en cuanto es imagen de otra cosa. Y entre estos movimientos hay esta diferencia: que el primer movimiento, por el cual alguien se mueve hacia la imagen en cuanto es cierta cosa, es diferente del movimiento que es hacia la cosa; pero el segundo movimiento, que es hacia la imagen en cuanto imagen, es uno y el mismo con aquel que es hacia la cosa. Por tanto, así debe decirse que a la imagen de Cristo, en cuanto es cierta cosa, por ejemplo un leño esculpido o pintado, no se exhibe ninguna reverencia, porque la reverencia sólo se debe a la naturaleza racional. Luego queda que se le exhiba reverencia sólo en cuanto es imagen. Y así se sigue que se exhiba a la imagen de Cristo la misma reverencia que al propio Cristo. Luego, ya que Cristo es adorado con adoración de latría, es consecuente que su imagen haya de ser adorada con adoración de latría.[17]

No se trata, pues, de adorar al leño, sino a Cristo, que está representado en el leño. Pero este tipo de signos no es como el concepto, signo formal, sino signo material o instrumental, que requiere ser pri-

[16] *Sum. Theol.*, III, q. 8, a. 3, ad 3.
[17] *Sum. Theol.*, III, q. 25, a. 3, c.

mero visto como objeto, y después, ser llevado, mediante el discurso, hacia la cosa representada o significada. Este signo es el que la escolástica dividía en natural y convencional (y añadía el consuetudinario, que no es mencionado por Tomás).

El signo natural y el convencional

En cuanto a los signos naturales, lo más importante es su fundamento natural, esto es, la imposición de la naturaleza (lo que el tomismo posterior dirá que resulta de cierto *instinctum naturae*, esto es, por "instinto de la naturaleza"). En el caso de esos signos naturales, la noción de signo se cumple sobre todo porque son efectos que están remitiendo a cierta causa. Por ejemplo, la huella es signo del paso del animal, ya que el animal fue su causa y a él remite. Santo Tomás habla de signos que son efectos de sus significados, como la orina sana es signo y efecto de un organismo sano: "Como *sano* se dice del animal y de la orina y de la medicina, no porque la salud se encuentre en otro que en el animal solamente, sino que por la salud del animal se denomina sana la medicina en cuanto es efectiva de su salud, y la orina en cuanto es significativa de su salud".[18] En cambio, el signo arbitrario o convencional es aquel que no ha sido instituido por la naturaleza, sino por la libre convención de los seres humanos; por ejemplo, el lenguaje. Así, el Aquinate dice: "...aunque la repre-

[18] *Sum. Theol.*, I, q. 16, a. 6, c.

sentación, que se da a partir de la semejanza de la propiedad natural, comporte cierta aptitud para significar, sin embargo, la determinación y el complemento de la significación es por institución".[19] Es decir, además de los signos naturales se dan los signos convencionales, y son los que más estamos acostumbrados a ver como signos, son como los signos por antonomasia. (Como ya hemos dicho, los tomistas posteriores añadirán el signo consuetudinario, que es aquel que no ha sido instituido por la naturaleza ni totalmente por la convención humana, sino por la fuerza de la costumbre; por ejemplo, el mantel en la mesa ha llegado a significar la proximidad de la comida.)

Habiendo visto el dinamismo general del signo, y sus principales clases, el formal y el instrumental, y en este último tanto el natural como el convencional (y el consuetudinario), cosas que conforman el núcleo de la semiótica, conviene centrarnos en los dos más importantes: el signo formal, que es el concepto, y el signo lingüístico, que es instrumental y convencional; ellos nos dan lo más fundamental de la filosofía del lenguaje de Santo Tomás, que abordamos en seguida.

Filosofía del lenguaje

En cuanto a la filosofía del lenguaje, Tomás trató varias cosas. Entre ellas destacan sus abordajes de la

[19] *In IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, quaestiunc. 5, ad 4.

noción de *verbum* o verbo, tanto interior o mental como exterior u oral; el análisis de sus relaciones mutuas, y algunos elementos de la sintaxis y la semántica medievales, como los *modi significandi* (modos de significar), la *significatio* (significación o sentido) y la *suppositio* (suposición o referencia).

El concepto o verbo como signo

Santo Tomás retoma de Aristóteles la tesis de que los conceptos son signos, un lenguaje mental.[20] Es que "cada cosa es nombrada por nosotros según que la conocemos".[21] Es decir, nuestro primer contacto con las cosas es por el conocimiento, y luego es por el lenguaje. Por eso la primera representación de la cosa es la hecha por el pensamiento, y la segunda es por el lenguaje, que precisamente representa al pensamiento. El pensamiento representa a la cosa en cuanto tal, y el lenguaje representa a la cosa en cuanto conocida. En otros términos, el concepto representa a la cosa y la palabra representa al concepto:

> ...según el Filósofo, las voces son signos de los conceptos, y los conceptos son semejanzas de las cosas. Y así resulta patente que las voces se refieren a las cosas que se han de significar, mediante la concepción del intelecto. Por lo tanto, según que algo puede ser conocido por nosotros con el intelecto, así puede ser nombrado por nosotros.[22]

[20] No en el sentido de lenguaje privado sin más, sino de lenguaje público en potencia, y que se va haciendo público a medida que se expresa.
[21] *Sum. Theol.*, I, q. 13, prólogo.
[22] *Sum. Theol.*, I, q. 13, a. 1, c.

Tal vez un pasaje en donde se expresa esto más claramente sea uno del comentario a la *Metafísica* de Aristóteles. Lacónicamente se dice allí: "Los nombres son impuestos por nosotros según que nosotros entendemos, ya que los nombres son signos de los conceptos".[23] Es decir, el término significa al concepto, y el concepto a la cosa. Tal es el orden de la significación.

Tomás se enfrenta al vocablo *verbum*, al verbo o palabra; de ella encuentra varias clases. El verbo portador de significado puede ser simple o complejo (concepto, juicio, etc.). El verbo se deja ocupar por el contenido significativo. Pero es múltiple:

> De una manera más manifiesta y común se dice en nosotros *verbo* aquello que se profiere con la voz. El cual ciertamente procede del interior en cuanto a dos cosas, que se encuentran en el verbo exterior, a saber: la voz misma y la significación de la voz. En efecto, la voz significa el concepto del intelecto, según el Filósofo en el lib. I del *Peri hermeneias*, y además, la voz procede de la imaginación, como se dice en el libro *De anima*. Pero la voz que no es significativa no puede decirse verbo. Luego la voz exterior se dice *verbo* porque significa el concepto interior de la mente. Por tanto, así de manera primera y principal el concepto interior de la mente se dice *verbo;* pero, de manera secundaria, la misma voz significativa del concepto interior, y, en tercer lugar, se dice *verbo* la misma imaginación de la voz [...] Y se dice figurativamente de un cuarto modo *verbo* aquella voz que se significa o se hace con el verbo; como acostumbramos a decir "esto es el verbo que te dije" o "que mandó el rey", mostrando algún hecho que el verbo significó, ya simplemente enunciando, ya también imperando.[24]

[23] *In V Met.*, l. 5, n. 824

En esta especie de desdoblamiento de lo constativo y lo performativo se encuentra como algo previo un cúmulo de sentidos de "verbo". Verbo es la palabra significativa, como dice Tomás. Si el concepto significa o representa —y sabemos que representa las cosas— es un verbo. No sólo es el verbo exterior, sino también el interior; también es verbo la *imagen de la voz*; y el último sentido —el cuarto— es de simbolización, a saber, metalingüístico o con suposición material, *i. e.*, "verbo" significa lo que se ha dicho, pero no reproduce lo dicho, sino que lo significa abreviadamente, como su abreviatura, como al decir que "p" significa toda una proposición o enunciado.

Santo Tomás sigue aquí la tradición aristotélica, pero también la patrística, sobre todo la de San Juan Damasceno y San Agustín, que llamaban *verbum cordis* a lo que él llamaba *verbum mentis*. Dice el Aquinate que "... en nosotros, como dice cierta Glosa sobre Jn. 1, se encuentra un triple verbo, a saber: del corazón, de la voz, y el que tiene la imagen de la voz. ..."[25] Se menciona el *Evangelio* de San Juan; curiosamente la tradición agustiniana también se remite a ese Prólogo de Juan, y seguramente la Glosa aludida había sabido recoger el neoplatonismo de los Santos Padres, que ahora vemos embonar con el aristotelismo. Además del *verbum cordis* o *verbum mentis* y del *verbum oris*, también es mencionado por la Glosa el

[24] *Sum. Theol.*, I, q. 34, a. 1, c.
[25] *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, c.

verbo "que tiene la imagen de la voz". Se trata de la voz misma en cuanto imaginada, o pensada, *i. e.*, como algo mental (lo que después se llamará "significado ultimado");[26] pero no como el concepto significado, sino como la palabra en tanto que interior a la mente, no en tanto que algo fonético. No deja de ser curiosa la semejanza —que ya hemos señalado— de este verbo que tiene la imagen de la voz con la noción de significante expuesta por Saussure. Éste define el significante no como el aspecto meramente fonético y material del vocablo, sino como la imagen mental de éste, es decir, como algo inmaterial e interno, psicológico.[27] Esto tiene, tal vez, en ambos casos (el de la escolástica y el de Saussure), la finalidad de preservar el sentido de expresión *type* o universal, y no de *token* o réplica o instancia individual. Fue algo que preocupó mucho a Peirce: señalar la distinción entre la expresión individual, que usamos en cada emisión de voz, y la expresión paradigmática, a cuyo ámbito pertenecen las expresiones individuales. No son lo mismo, y pueden tener un *status* ontológico mental, como en el caso de Santo Tomás,

[26] Cf. M. Prieto del Rey, "Significación y sentido ultimado. La noción de 'suppositio' en la lógica de Juan de Santo Tomás", *Convivium*, nn. 15-16 (1963), pp. 33-73, y nn. 19-20 (1965), pp. 45-72.

[27] En efecto, Saussure habla del significante como imagen acústica, esto es, como cosa psíquica, no fonética o física: "El signo lingüístico une no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. Esta última no es el sonido material, cosa puramente física, sino la psíquica de ese sonido, la representación que de él nos da el testimonio de nuiestros sentidos. . Nosotros proponemos la palabra *signo* para designar la totalidad, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente por *significado* y *significante*" (F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, México: Fontamara, 1988 [3a. ed.], pp. 102-104)

es decir, conceptualista, cosa que compartían con él muchos nominalistas, e incluso podía tener un *status* ontológico platónico, como sucedía en el caso de los estoicos (y su célebre noción del *lektón* o los *lektá*, que son las expresiones como autosubsistentes de manera no material ni psíquica).

El Aquinate explica el carácter conceptualista o realista moderado de su postura:

> Luego —dice— si la locución se toma según que está en la parte sólo intelectiva, así es el verbo del corazón, que también por otros es llamado verbo de la cosa, porque es la semejanza inmediata de la cosa misma, y el Damasceno dice, lib. I *De fide orthodoxa*, cap. XIII, que es el movimiento del intelecto natural, como su luz y esplendor, y por Agustín, lib. IX *De trinitate*, cap. X, es llamado verbo impreso en el ánimo. Pero según que está en la imaginación, a saber: cuando alguien se imagina las voces con las que el intelecto puede proferir el concepto, así es el verbo que tiene la imagen de la voz, y que por otros es llamado el verbo de la semejanza de la voz, y por el Damasceno es llamado verbo enunciado en el corazón, y por San Agustín es llamado verbo pensado en sílabas. Pero según que ya está en la acción corporal por el movimiento de la lengua y de los otros instrumentos corporales, se llama verbo de la voz; y por el Damasceno verbo que es ángel, esto es, nuncio, de la inteligencia; y por Agustín verbo pronunciado con sílabas.[28]

[28] *In I Sent.*, d. 27, q. 2, a. 1, c. También es de notar cómo la noción de verbo mental, el primer significado de la voz, se parece a la noción saussureana de significado; pues no es la cosa en cuanto real, sino en cuanto pensada, la imagen de la cosa, siempre en el ámbito mental y psicológico, con ese extraño psicologismo que dio Saussure a su teoría de la significación. Cf. nota anterior, donde Saussure define el significado como concepto, no como cosa

En este rico texto que hemos citado de Santo Tomás, hay muchas alusiones a la tradición patrística, que daba —como podemos verlo— una carga profundamente mística a la significación (que ayudaría a comprender el misterio de la Trinidad, el funcionamiento de los sacramentos, y otras cosas), con expresiones tales como "verbo que es ángel", etc. Pero se da aquí una visión filosófica de estos elementos, dentro de la cual resulta notable la teoría aristotélica del concepto o verbo mental como mediador entre la palabra o verbo oral y la cosa.

En cuanto al verbo mental, el Aquinate explica así la mencionada mediación:

> ...esto así concebido por el intelecto se dice verbo interior, ya que esto es lo que se significa por la voz; pues la voz exterior no significa al mismo entendimiento, o a su forma inteligible, o al mismo entender, sino al concepto del intelecto, mediante el cual significa la cosa; como cuando digo "hombre" o "el hombre es animal".[29]

Claro que el signo exterior, la palabra, tiene intencionalmente como designado o significado principal a la cosa, esto es, a la cosa en cuanto real, existente; pero primero la cosa se nos da en cuanto pensada o conocida, y después en cuanto real, y por ello el significado directo es la cosa en cuanto conocida, en el concepto o verbo mental, y luego en cuanto existente, como real. Así,

> ...es de saber que la significación del nombre no se refiere inmediatamente a la cosa, sino mediante el intelecto; en efecto, las voces son notas de aquellas pasiones que están en el alma, y las mismas concepciones del intelecto son semejanzas de las cosas, como resulta patente por el Filósofo al principio del *Peri hermeneias*. Luego el que algunos nombres no sean sinónimos puede estar impedido o por parte de las cosas significadas, o por parte de las razones entendidas por los nombres, para significar las cuales se imponen los nombres.[30]

[29] *De Pot.*, q. 9, a. 5, c.

Parece claro lo que intenta decir aquí el Santo Doctor. Recalca el que los conceptos son pasiones del alma y además semejanzas de las cosas, como son, en realidad, los conceptos en cuanto *verba* y *species*. Algunos, como Norman Kretzmann, han objetado que Aristóteles no se refiere a los conceptos como intermediarios entre las palabras y las cosas, sino a las pasiones (*pathémata*);[31] pero, en contra de ello, tenemos esta explicación de Santo Tomás en el sentido de que los conceptos son para el Estagirita verdaderas pasiones o afecciones del alma, dado su carácter de accidentes de la misma. Y cita el comienzo del *Peri hermeneias*. Tal es la interpretación del propio Tomás de esta doctrina tan capital de Aristóteles. Los accidentes son las pasiones de una cosa (incluso la ciencia demuestra esas *passiones*, que son las propiedades o atributos), y no parece bien fundada la objeción de Kretzmann de que los escolásticos pervirtieron el sentido de lo que quiso decir Aristóteles.[32]

[30] *De Pot.*, q. 7, a. 6, c.

[31] Cf. N. Kretzmann, "Aristotle on Spoken Sounds Significant by Convention", en J. Corcoran (ed.), *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, Dordrecht: Reidel, 1974, pp. 8-9.

[32] Cf. G. Bertuzzi, "Il commento di S. Tommaso al 'Peri herme-

En efecto, el Estagirita quiere referirse a las cosas en cuanto pensadas, y esto es lo que, en buena gnoseología aristotélica, entendió y expresó Santo Tomás. Dice:

> ...los nombres se imponen según que recibimos conocimiento de las cosas; y, ya que aquellas cosas que son posteriores en naturaleza son las más de las veces primero conocidas para nosotros, de ahí resulta que frecuentemente según la imposición del nombre a veces un nombre se encuentra primero en una de dos cosas en las que una de las cosas significadas por el nombre existe primero; como resulta patente acerca de los nombres que se dicen de Dios y de las creaturas, como *ente, bueno* y semejantes, que primero fueron impuestos a las creaturas, y de ellas fueron trasladados a la predicación divina; aunque el *ser* y lo *bueno* se encuentran primero en Dios.[33]

Estos nombres son analógicos, significan de manera más perfecta y eminente esas propiedades en Dios, del cual se reciben por participación en las creaturas; pero, dado que las creaturas nos son más conocidas y de ellas nos elevamos al Creador, no pueden significar para nosotros lo relativo a Dios, sino lo relativo a las creaturas, porque las conocemos primero.

neias' di Aristotele e la dottrina del significato", *Divus Thomas* (Bolonia), 96/2 (1993), pp. 41-42.

[33] *De Ver.*, q. 4, a. 1, c.

Relación de los verbos orales (vocablos o términos) con los mentales

Por lo que hace a las relaciones del verbo oral con el mental, dice el Aquinate:

> Y por ello, ya que el verbo exterior, siendo sensible, es más conocido para nosotros que el interior, según la imposición del nombre el verbo oral se dice *verbo* antes que el verbo interior, aun cuando el verbo interior sea naturalmente primero, en cuanto causa eficiente y final del exterior. Ciertamente final, porque el verbo oral es expresado por nosotros para que se manifieste el verbo interior; de donde conviene que el verbo interior sea aquello que se significa por el verbo exterior; pero el verbo que se profiere exteriormente significa aquello que es entendido, no el mismo entender ni el mismo entendimiento que es hábito o facultad, a no ser en cuanto también éstos son entendidos; de donde el verbo interior es lo mismo entendido interior.[34]

Santo Tomás había dicho que el verbo interior es causa eficiente y final del exterior. Eso parecía contradictorio, o, al menos, no se veía bajo qué modalidades podía ser lo uno y lo otro. Aquí explica bajo qué modalidad es causa final, que es lo más difícil de entender y de aceptar, ya que resulta más comprensible pensar el verbo interior como causa eficiente, en cuanto que está en el origen del verbo exterior. El Aquinate da la razón del modo en que el verbo interior es causa final, como intención expresiva con-

[34] *Ibidem*.

tenida en el verbo exterior. Y también explica cómo es causa eficiente:

> Y [también es causa] eficiente, porque el verbo proferido exteriormente, ya que es significativo por convención, su principio es la voluntad, como también de los demás artificiados, y por ello, así como en la mente del artífice preexiste cierta imagen del artificio exterior, así en la mente del que profiere el verbo exterior preexiste cierto ejemplar del verbo exterior.[35]

Santo Tomás adoptará esta imagen del artífice para aplicarla al verbo en su dinamismo, tanto oral como mental. Se pasa a una especie de la causa formal, que es la causa ejemplar, pero que va muy unida al eficiente, porque es la misma causa formal en cuanto presente en el efector o agente. Continúa diciendo:

> Y por eso, así como en el artífice consideramos tres cosas, a saber: el fin del artificio, el ejemplar del mismo y el propio artificio ya producido, así también en el hablante se encuentra un triple verbo, a saber: el que es concebido por el intelecto, para significar el cual se profiere el verbo exterior, y éste es el verbo del corazón producido sin voz; además el ejemplar del verbo exterior, y éste se dice verbo interior que tiene la imagen de la voz, y el verbo exterior expresado, que se llama verbo de la voz, y, así como en el artífice la intención del fin es antecedente, y de ahí se sigue la excogitación de la forma de lo artificiado, y finalmente lo artificiado se produce en el ser, así, primero el verbo del corazón en el hablante está en el verbo que tiene la imagen de la voz y el último es el verbo de la voz.[36]

[35] *Ibidem*
[36] *Ibidem*

Vemos aquí la exacta aplicación de la teoría de la causación artificial al verbo. El verbo mental propiamente es causa final, ya que es lo que el verbo oral intenta expresar. El verbo que es imagen de la voz tiene carácter de causa ejemplar; es paradigma. En esto se confirma lo que decíamos de la semejanza de este verbo imagen de la voz con el *significante* de Saussure, en cuanto interno a la mente, y no reductible al fonema; pero, sobre todo, guarda semejanza con la teoría de Peirce de que hay, además de la palabra oral, que es un *token* o instancia individual, una palabra *type*, esto es, arquetipo universal, a la que ejemplifica el verbo oral que se usa en la emisión vocal de la expresión, o en su uso escrito, etc. La idea de Peirce puede expresarse diciendo que, si pintamos con gis en un pizarrón una palabra, por ejemplo "caballo", y luego la borramos, no por eso deja de existir la palabra en cuanto tal, ya que ésta es el prototipo o arquetipo de las que le sean homoiomorfas, o que tengan la misma forma.[37]

Como sabemos, el verbo mental es el concepto, y es considerado como una palabra: "...cuando la mente se pone a considerar en acto lo que tiene en hábito, uno se habla a sí mismo, pues el concepto mismo de la mente se llama 'palabra [*verbum*] interior'".[38] En cambio, el verbo exterior o palabra oral es la expresión del verbo mental: "En nosotros [...] se llama 'locución' la misma manifestación del verbo interior que concebimos en la mente".[39] Y "...la

[37] Cf. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. cit., 4.537 y 4.544
[38] *Sum. Theol.*, I, q. 107, a. 1, c
[39] *De Ver.*, q. 9, a. 4, c

locución es el signo audible del concepto interior".[40] Por otra parte, el verbo que es imagen de la voz es el verbo en cuanto pensado o imaginado. En el verbo mental, oral y que es imagen de la voz, tenemos la teoría completa del verbo en Santo Tomás.

Tipos de verbo mental

Además, el verbo mental puede ser de tres clases: concepto, juicio y raciocinio. El primero tiene como signo la palabra; el segundo, el enunciado, y el tercero, el argumento. Las palabras son categoremáticas y sincategoremáticas. Las categoremáticas son el nombre y el verbo, sincategoremáticas son las demás. De suma importancia son los nombres, que son principalmente los sustantivos y los adjetivos. Los primeros son los que primordialmente llamamos nombres. Estos nombres pueden ser comunes o propios. Los comunes significan una esencia o quididad, encerrable en la definición. Por eso dice de ellos Santo Tomás: "...la razón que significa el nombre es la definición".[41] A diferencia de ellos, los nombres propios significan no esencias o naturalezas universales, sino esencias individualizadas y cosas individuales:

> Luego, así como el nombre que significa una naturaleza es común y definible, y como "hombre" o "animal", así el nombre que significa la naturaleza con tal modo de existir, como "hipóstasis" o "persona". Pero el nombre que en su significación incluye determinado principio de individuación no es común ni definible, como "Sócrates" y "Platón".[42]

[40] *Sum. Theol.*, II-II, q. 181, a. 3, c.
[41] *Sum. Theol.*, I, q. 85, a. 2, ad 3.

Así, pues, los nombres significan algo simple, es decir, perteneciente a la simple aprehensión del intelecto, mientras que los enunciados significan algo compuesto, *i. e.*, perteneciente a la composición intelectual: "...el enunciado significa la composición y división del intelecto. Luego las voces no significan las mismas especies inteligibles, sino aquellas cosas que el intelecto se forma para juzgar sobre las cosas exteriores".[43] Es decir, las voces significan de manera primigenia las cosas exteriores y reales, aunque pasen por la mediación de las especies o verbos mentales (concepto y juicio o enunciable). De este modo, lo intencionado cognoscitivamente se queda no en el *enuntiabile* del enunciado, sino en el estado de cosas que éste representa. Santo Tomás lo dice comparándolo con la intencionalidad de la fe o creencia: "...el acto del creyente se termina no en el *enuntiabile*, sino en la cosa; pues no formamos los *enuntiabilia* más que para tener por ellos conocimiento de las cosas, como en la ciencia, así también en la fe".[44]

Modi significandi, significatio y suppositio

Santo Tomás recoge además la tradición de la *grammatica speculativa* de los modistas o *modistae* (llama-

[42] *De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 1.
[43] *Sum. Theol.*, q. 85, a. 2, ad 3.
[44] *Sum. Theol.*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

dos así porque trataban de los modos de significar). Los modos de significar corresponden a los modos de entender y éstos a los modos de ser.[45] Hay modos de significar y de consignificar, ya que hay términos categoremáticos y sincategoremáticos, esto es, significativos y consignificativos; los primeros son los que significan por sí mismos, como el nombre y el verbo; los segundos son los que sólo significan por acompañar a éstos, y son las restantes partes de la oración (adverbios, preposiciones, conjunciones, etc.).[46] Además, el verbo consignifica el tiempo.

Pero el Aquinate recoge asimismo la tradición de los tratados medievales de lógica, llamados pequeños tratados de lógica (*parva logicalia*), centrados en las propiedades de los términos (*proprietates terminorum*), que se venía gestando. Además de esa significación que tienen los términos aun fuera del contexto de la proposición o enunciado, se dan otras propiedades que éstos reciben dentro de ese contexto proposicional: la suposición, que pertenece a los substantivos, y la copulación, que pertenece a los adjetivos. Dice Tomás:

> La diferencia entre los substantivos y los adjetivos consiste en que los substantivos comportan su supuesto, mientras que los adjetivos no, sino que lo sitúan en la substancia de la cosa [por ellos] significada. Por lo cual dicen los lógicos *(sophistae)* que los substantivos suponen; los adjetivos, en cambio, no suponen, sino copulan.[47]

[45] *Sum. Theol.*, I, q. 45, a. 2, ad 2. Cf. A. Cunningham, "Speculative Grammar in St. Thomas Aquinas", *Laval Théologique et Philosophique*, 17 (1961), pp. 84-85.
[46] Cf. *In I Peri herm.*, lects. 4 y 5.

Así, la suposición es la relación de los nombres con las cosas que designan.[48] Santo Tomás divide la suposición en material, cuando el término se refiere a sí mismo o a sus homoiomorfos, y formal, cuando el término se refiere a la cosa que significa.[49] Divide asimismo la suposición formal en natural, la que se refiere a algo de la esencia de la cosa significada, y accidental, cuando se refiere a algún accidente de la misma.[50] Y la accidental en simple, la que tiene el término que se refiere a alguna cosa de modo abstracto, y personal, la que se refiere a las cosas concretas.[51] Divide la personal en determinada, cuando se refiere a una o varias cosas de manera definida, y confusa, cuando se refiere a una o varias cosas de manera indefinida.[52] También habla de la oración y de la proposición, que es la oración enunciativa o aseverativa.

BALANCE

Vemos, pues, que en la semiótica y la filosofía del lenguaje de Santo Tomás confluyen varias tradiciones. Se encuentra, por una parte, la presencia de Aristóteles. La otra presencia fuerte es la de San

[47] *Sum. Theol.*, I, q. 39, a. 5, ad 5. Cf. *In III Sent.*, d., 6, q. 1, a. 3, c.
[48] Cf. *De pot.*, q. 9, a. 4, c.; *Sum. Theol.*, III, q. 39, a. 4, ad 1.
[49] *In I Peri herm.*, lect. 5, n. 57. Sólo que en lugar de llamarla "suposición material", la llama "significación material".
[50] Cf. *In III Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4, ad 6.
[51] Cf. *Sum. Theol.*, III, q. 16, a. 7, c.
[52] Cf. *Sum. Theol.*, I, q. 36, a. 4, ad 4.

Agustín. También hace caso de los *modistae* sostenedores de la *grammatica speculativa*, que ya empezaban a ser fuertes en su tiempo. Hace caso igualmente de los cultivadores de los *parva logicalia*, a los que a veces da el curioso nombre de *sophistae*, no porque enredaran con un razonamiento falaz, sino, al contrario, porque eran vistos en ese tiempo como demasiado dedicados a desenredar sofismas.

El Aquinate fue un genio creador, que avanzó por encima de lo que le habían legado los griegos, como Aristóteles, y los santos padres, como Agustín, u otros escolásticos, como las diversas tradiciones que recibe (la lógica y la gramática especulativa). Pero sobre todo se le debe el reunir esos materiales que le daban esas corrientes históricas, y el añadirles las más de las veces una mayor perfección. Supo conjuntar la recepción de doctrinas y el desarrollo o, por lo menos, afinación de los mismos. En verdad, tanto en su teoría del signo como en su teoría del lenguaje, Santo Tomás maneja un considerable acervo de elementos, que, por supuesto, serán desarrollados por sus seguidores posteriores, de la talla de Domingo de Soto y Juan de Santo Tomás. Pero mucho de eso ya se encontraba en el maestro.

LA SEMIÓTICA COMBINATORIA Y EL LENGUAJE PERFECTO EN RAIMUNDO LULIO

Planteamiento

Raimundo Lulio fue uno de los cultivadores más preclaros de la semiótica y de la filosofía del lenguaje. Tuvo el ideal (aprendido de judíos y árabes) de una lógica combinatoria (*ars combinatoria*) que sirviera para demostrar todo lo que se deseara demostrar. Asimismo, era el ideal de un lenguaje perfecto, que evitara todos los defectos del lenguaje natural, ya que se trataría de un lenguaje artificial o científico, que tuviera un aparato lógico perfecto. Por eso es considerado además como uno de los antecesores de la lógica matemática.

Vida

Raimundo Lulio (o Ramón Llull) nació en Palma de Mallorca, a fines de 1232 o principios de 1233, en el seno de una noble familia catalana. Ocupó varios cargos políticos. De acuerdo con su mujer y sus hijos, en 1263 adoptó la vida de peregrino y luego se dedicó a estudiar. Durante nueve años (1265-1274) estudió filosofía y teología, así como lengua árabe,

para penetrar su cultura. Además de escribir en latín, lo hizo en catalán, por lo que es considerado uno de los clásicos de esta lengua.

De manera casi autodidacta adquirió un gran saber, y en 1273, cuando estaba en oración en el monte Randa, se le reveló que tenía que trabajar en la conversión de árabes y judíos. Para ello se le daba un arte prodigioso, el *ars magna*, una especie de lógica combinatoria (que, sin embargo, ya tenía antecedentes judíos y árabes). En 1286 lee públicamente su arte. En 1295 profesa como terciario franciscano, tal vez debido a que, en 1290, fray Ramón Gaufredi había permitido a varias provincias franciscanas que enseñaran el arte y las doctrinas de Lulio. Llegó a haber colegios y hasta cátedras universitarias de lulismo.

Lulio acogió con vehemencia la causa de la conversión de los árabes. Predicó en Berbería dos veces, con gran fracaso. Pero lo peor es que volvió a hacerlo en 1314 o 1315, y su predicación encendió la furia del pueblo musulmán, que lo apedreó. Las autoridades lograron liberarlo y embarcarlo en una nave de genoveses para que lo llevaran a Mallorca. Por lo gravemente herido que iba, murió al llegar a su patria (1316), y, aunque sólo hay tradición oral de este martirio, es venerado como beato.

Obra

Su obra es numerosísima, de ahí que la crítica aún no haya acabado de determinar cuáles son obras auténticas y cuáles dudosas o espurias. Hay una

famosa edición del siglo XVIII, de Ivo Salzinger, publicada en Maguncia entre 1721 y 1740 en 10 volúmenes. La actual edición crítica viene haciéndose, en Palma de Mallorca, desde 1905. Contiene obras lógicas, vinculadas a su *arte magna*; obras filosóficas, teológicas y sobre las demás disciplinas conocidas en su época. Ofrece además obras literarias (en prosa y en verso), y muy profundas y emotivas obras místicas. En cuanto a las lógicas, podemos aludir a las varias versiones del *Ars magna*; entre las científicas, al *Árbol del saber*, su enciclopedia de todas las ciencias; en teología, al *Libro del gentil y los tres sabios*; en literatura, al *Libro de Evast y Blanquerna*, al *Félix de las maravillas* y a poemas como el *Cant de Ramon*, y en cuanto a la mística, al *Arte de contemplación* y al *Libro del amigo y del amado*, que forman parte del *Blanquerna*.

Doctrinas semiótico-lingüísticas

Lulio tuvo como proyecto fundamental la realización de un exacto sistema combinatorio. A pesar de que esto tiene antecedentes antiguos y medievales, sobre todo árabes y judíos, Lulio poseía una conciencia más clara de su rendimiento y se empeñó con ahínco en desarrollarlo; por eso es considerado uno de los ancestros de la lógica simbólica.

Se trataba de un ideal de razonamiento formal y, por así decir, automatizado; las combinaciones harían que la verdad fuera encontrándose casi mecánicamente, de manera indefectible. Era el gran método, el gran arte, el *ars magna*. Además, se proponía

lograr la enciclopedia que llegara a todos los conocimientos, igualmente por combinación de términos. Esta lógica respondía a un ideal de conocer todas las cosas mediante la combinación de sus elementos principales (mediante sus conceptos y términos), y tenía también el afán de aplicarse no sólo a la filosofía, sino a proyectos políticos y religiosos. Por ejemplo, estaba destinada a realizar la mejor teología apologética posible y convencer a todos aquellos a quienes se predicaran de esa forma los contenidos de la fe cristiana.

El *ars magna* de lógica combinatoria habría de encontrar y justificar todos los conocimientos a partir de unas cuantas nociones y principios esenciales; así obtendría, por combinación de los símbolos que los representaran, los contenidos de todas las ciencias. Era, pues, una lógica combinatoria por la que se podrían descubrir todas las ciencias y probar o demostrar todos sus resultados. Es cierto que se trata de un ideal o proyecto altamente racionalista, pero en Lulio se combina con la mística para formar una extraña mixtura de misticismo y lógica, pues habla de su arte como una revelación que le fue concedida por Dios cuando hacía penitencia en el monte Randa. Es la piedra de toque para el saber, y es el elixir para empujar a la acción, dado el poder de convicción que tendría por su evidencia lógica. Serviría tanto para la teoría como para la praxis.

El *ars magna*, además, conjunta los dos aspectos fundamentales de la lógica: la invención y la demostración. Es raro encontrar que un sistema ofrezca a la par, con tanta insistencia de perfección, una lógica del descubrimiento y una lógica de la justificación. Tiene asimismo el afán de que el lenguaje simbólico al que reduzca sus términos sea un lenguaje universal. La ciencia que se desarrolle con sus combinaciones será una ciencia universal, y el depósito de los conocimientos hallados será una enciclopedia universal. Hay, pues, un afán racionalista y universalista del saber. Inclusive ofrece un método para retener todos esos conocimientos en la memoria, una mnemotécnica.

La idea de una lógica a la vez inventiva y demostrativa (*ars inventiva et iudicativa*) estaba ya en la escolástica, pues la lógica era para los escolásticos una teoría de las consecuencias (*consequentiae*); es decir, una teoría de la inferencia, y había consecuencias tanto inductivas como deductivas, tanto inventivas como resolutivas, semejando un círculo del conocimiento que se cierra y completa por ascenso y descenso. Lulio llega a decir que su método no es más que el del ascenso y descenso del conocimiento, en el cual cree estar conjuntando y conciliando a Platón y a Aristóteles.[1]

El filósofo busca además una lengua universal (*lingua universalis*) a partir de los términos que expresan las nociones básicas, primitivas y universales de la mente humana. Lulio añade el ejemplarismo y el iluminacionismo agustinianos, esto es, la teoría de San Agustín de que las ideas divinas son ejemplares o prototipos de las cosas, y la convicción de que esas ideas son otorgadas por Dios mismo al

[1] Cf. S. Bové, *El sistema científico luliano: "Ars Magna"*, Barcelona, 1908, pp. 592-593

hombre mediante una iluminación. Eso asegura que tales conceptos sean comprendidos por todo ser humano. Se opone al convencionalismo nominalista de la mayoría de las *Grammaticae speculativae* y pasa a un realismo de tipo platónico, en el cual los términos primitivos son signos naturales (si no es que innatos) participados por todos los hombres. Aunque, más que de innatismo, debe recordarse que es iluminacionismo. Por la iluminación, Dios hace que el hombre comprenda profundamente el significado de las palabras y las comunique con plenitud a los demás, con base en ese lenguaje universal arraigado en la mente.[2]

Inclusive, las palabras representan no sólo las ideas de los hombres, sino las mismas ideas divinas ejemplares. Si se reúnen las más importantes pueden irse engarzando las otras, comunicándolas perfectamente. Estas palabras y nociones primitivas son obtenidas por análisis (ascenso) y coordinadas por síntesis (descenso), complicándolas en múltiples combinaciones que las enriquecen. Las definiciones se encuentran por análisis, reduciendo el término a alguna noción primitiva del arte; estas definiciones son reales porque reflejan las ideas divinas que están en la mente de Dios, y son comprensibles por todo hombre debido a la participación e iluminación que a cada quien otorga el intelecto divino.

Los problemas se reducen término a término a los principios del arte; en seguida se contraen a sus definiciones respectivas y se especifican al objeto en

[2] Cf. S. Trías Mercant, "Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Llull", *Augustinus*, 21 (1976), pp. 74 y 76-80.

cuestión, mediante combinaciones que darán indefectiblemente la solución. Las definiciones se combinan entre sí por composición (uniendo dos o más términos al principal o definido) y por conversión (atribuyendo a un principio el carácter de definición que tiene otro término). Tales combinaciones de términos definidos dan como resultado proposiciones y, ya que son la combinación de dos o más primitivos (y sus definiciones), Lulio las llama "condiciones", esto es, proposiciones básicas (pero no en el sentido de proposiciones empíricas, sino en el de proposiciones lógicamente evidentes o axiomas). Para resolver los problemas se reduce la oración gramatical que expresa el problema o cuestión a su *condición* o proposición básica correspondiente, y después se contrae o especifica esta *condición* a la materia particular y concreta de que se trate. De esas *condiciones* brotan las *reglas* de combinación, al modo como las *condiciones* brotaban de las definiciones; por ellas (*i. e.*, por las reglas) se encuentra y se demuestra la verdad de las proposiciones investigadas. Todo ello se realiza por combinación automática, de modo que el arte de Lulio es siempre —en el fondo— un aparato de lógica combinatoria.[3]

Hay, por tanto, unos términos primitivos a los que se llega por análisis, con sus respectivas definiciones, a los que hay que reducir los términos de cualquier problema; tales términos primitivos constituyen una "lengua universal". A partir de ellos se componen ciertos principios o *condiciones*, que son proposicio-

[3] Cf. E. W. Platzeck, "La combinatoria luliana", *Revista de Filosofía* (Madrid), 12 (1953), pp. 579-609.

nes con carácter de axiomas o de razones necesarias, y a partir de ellos y de acuerdo con las reglas del arte proceden las combinaciones, por las que se va particularizando el saber hasta llegar a la disciplina a la cual pertenece el problema propuesto. Se dan, entonces, análisis y síntesis; un análisis hacia los términos primitivos del problema y luego una síntesis hacia el problema concreto mismo para obtener su solución.

El arte de la memoria ayudará a retener y manejar mejor todos los conceptos y términos por sus símbolos, como se ve en el *Liber ad memoriam confirmandam* de Lulio.[4] Y el saber universal o enciclopedia de las ciencias se encuentra sobre todo en el *Arbre de sciencia general*. Los símbolos eran importantes, se tenía un rudimentario simbolismo "lógico". Lulio había ideado además figuras especiales y círculos giratorios para hacer las combinaciones de manera mecánica, en ciertos aparatos curiosos.

La filosofía del lenguaje que Lulio aplicaba a su arte tenía muchos de los elementos de las *proprietates terminorum* estudiadas por los lógicos medievales. Las principales de estas propiedades eran la *significación* y la *suposición*. La significación (que se puede entender como el *sentido*) puede tenerla el término aun fuera de la proposición; la suposición (que puede entenderse como la *referencia*) sólo puede tenerla el término en el contexto de la proposición. En la *Logica nova*, atribuida a Lulio y críticamente dispuesta por

[4] Cf. P. Rossi, *Clavis Universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, México: FCE, 1989, pp. 69-79, y F. Yates, *El arte de la memoria*, Madrid: Taurus, 1974, pp. 205-232.

Bernardo Laviñeta, no se habla de las significaciones, tal vez porque envuelven menos problemas; se habla directamente de las suposiciones, con sus respectivas ampliaciones y restricciones. Lulio define la suposición como la acepción del término en lugar de una cosa universal o singular. El que hable de "cosas" universales no debe extrañar, dado su pensamiento platónico-agustiniano. Divide la suposición en simple, personal y material. La simple sería justamente esa referencia a cosas universales (por ejemplo en "el *hombre* es una especie"); la personal, la referencia a cosas singulares (por ejemplo "el *hombre* corrió y se nos escapó"), y la material, la referencia a la expresión misma (por ejemplo "*hombre* es un substantivo").

Además, la suposición de un término puede ampliarse a diversos tiempos según el verbo de la proposición o alguna otra palabra. Lulio da algunas reglas para ello:

> La primera es que en toda proposición en la que se pone un verbo de pretérito perfecto o un participio, el término precedente se amplía en lugar de aquello que es o que fue, como "la virgen fue meretriz". La segunda regla [es que] en toda proposición en la que se pone un verbo o participio de tiempo futuro, el término precedente está en lugar de aquello que es o que será, como "el niño será viejo". La tercera regla es que todo término puesto en la proposición respecto de este verbo "puede", o de su participio, está en lugar de aquello que es o que puede ser, como "lo blanco puede ser negro".[5]

Y la restricción es lo contrario, a saber: la figuración de un término en una proposición en lugar de

[5] S. Trías Mercant, art. cit., p. 74.

menos significados de los que lo haría por su propia naturaleza, a saber: sin esa restricción de un verbo o de alguna otra palabra. Restricción tiene el término "hombre", por virtud del término "blanco", en el enunciado "todo hombre blanco corre", que se restringe sólo a los que sean blancos.

La epistemología y la metafísica que sustentaban la lógica de Lulio son realistas. La base epistemológica es la teoría del conocimiento como iluminación por parte de Dios, que profesaban San Agustín y San Anselmo. Dios da los conceptos más simples y los enunciados más evidentes; con esos principios axiomáticos se llegará a probar los dogmas religiosos, de modo que podrán compaginarse la razón y la fe.[6] La metafísica u ontología que fundamenta la lógica de Lulio es del tipo ejemplarista de San Agustín y San Buenaventura, también platónica. Hay unas ideas ejemplares divinas para todas las cosas, son los arquetipos ontológicos, en la mente de Dios, de todas las cosas reales y posibles. Y estas ideas divinas son el correlato semántico inmediato de los términos o nociones primitivas y de los axiomas primeros (su correlato semántico último son las cosas del mundo), que van determinándose a lo concreto según el paso de la arrebatada sintaxis de su combinatoria.[7]

El *ars magna* sirve también a Lulio para leer e interpretar textos, buscando los diferentes sentidos a

[6] Cfr. J. J. E. Gracia, "The Structural Elements of Necessary Reasons in Anselm and Lull", *Diálogos* (Puerto Rico), año IX, n. 24 (1973), pp. 105-129.

[7] Cf. E. de Antón Cuadrado, "Plenitud metafísica de la filosofía luliana", *Revista de Filosofía* (Madrid), 22 (1963), pp. 369-384.

través de consideraciones combinatorias; e igualmente le sirve como método de exposición, pues le ayuda a combinar cuentos, apólogos o parábolas, que manifiestan lo que desea transmitir, de modo semejante a lo que hacían por ese tiempo muchos escritores árabes. Logra así, por una parte, una interpretación parabólica, alegórica y simbólica de la Sagrada Escritura, y, por otra, expone sus reflexiones y doctrinas mediante parábolas, apotegmas o fábulas, logrando una comunicación agradable y clara.

Lulio escribe una especie de "novela" moral y mística intitulada *Libro de Evast y Blanquerna*. El personaje principal es Blanquerna, hijo de Evast. Blanquerna atraviesa por diferentes estados o cargos, hasta llegar a ser papa, y después, ya viejo, abandona esa alta dignidad y se hace ermitaño. Entonces escribe un libro, el *Arte de contemplación*, que se muestra como un libro dentro de otro. En él enseña a contemplar a Dios y sus misterios a través de la aplicación del arte combinatorio, meditando las cosas divinas de acuerdo con la combinación de las ideas principales que contienen. Una manera de hacerlo es combinar los atributos de Dios o sus misterios. Otra forma es combinar las palabras de algunas oraciones, como el Padrenuestro, el Ave María o algún salmo, como el 50 o el *Miserere*. Lo mismo se puede hacer con otros textos bíblicos, siempre buscando la riqueza de sus significados en varios niveles.

Igualmente encontramos en Lulio la exposición de ideas mediante toda una combinatoria de amenos cuentos. Esto se ve sobre todo en otro libro suyo intitulado *Félix de las maravillas*, en el que se relata

cómo un joven, Félix, sale a correr mundo, para considerar las maravillas que en él pueden hallarse. De esta manera encuentra muchas ocasiones de contemplar a Dios en lo que ve a su paso. Y es una de las formas de considerar el mundo como un libro, como un texto. Las cosas que en él se encuentran son signos que remiten a Dios.

Influencia

La obra de Lulio tuvo muchos seguidores, en muchas partes y épocas. Influye en los cabalistas cristianos medievales y renacentistas,[8] y aun en el siglo xviii se hace la gran edición de su obra en Maguncia; pero es en los siglos xix y xx cuando empieza a estudiarse más científicamente, procurando deslindar todos los añadidos mágicos y esotéricos que llegaron a adjudicársele. Existe en Mallorca una Escuela Luliana que tiene en proceso una moderna edición de sus obras, bien cernidas por la crítica, y que publica además estudios monográficos en libros y revistas especializados en los temas lulianos.

[8] Un caso curioso de esa múltiple influencia es la que ejerce en un franciscano de Tlaxcala (hasta ahora considerado como mestizo) en el siglo xvi, fray Diego Valadés, que escribió una *Rhetorica Christiana*, publicada en Perugia, Italia, en 1579, obra en la que aplica algunos elementos lulianos de combinación y de mnemotecnia.

Balance

Es bastante claro el ideal que tuvo Lulio de un lenguaje perfecto, acompañado, para realizarlo, del instrumento adecuado, que era el arte lógica que obtuviera todos los conocimientos y demostrara todo lo que se quisiera por combinación, una lógica combinatoria. Este ideal pasaría a seguidores tan conspicuos como Alsted y Kircher, que influyeron en Leibniz, el cual, a su vez, lo transmitió a pensadores como Bolzano y Stuart Mill, de donde pasó a Frege y a Russell. Toda una historia de búsquedas del lenguaje perfecto, que, por cierto, desembocó en otros tantos fracasos, y sigue todavía sin cumplirse. Con todo, fue un motivo de inspiración y un ideal regulativo, y, por otros caminos, atrajo a muchos teóricos (Wittgenstein, Carnap, etc.) que dieron la batalla contra el embrujo y el enredo del lenguaje ordinario.

SIGNO Y SEMIÓTICA EN EL SIGLO DE ORO ESPAÑOL

PLANTEAMIENTO

Seguidores de Santo Tomás fueron muchos de los escolásticos postmedievales, en diversas partes del mundo. Pues bien, puede hablarse de toda una escuela o tradición de semiótica tomista en la España de mediados del siglo XVI hasta mediados del XVII, que es el periodo que abarca eso que ha dado en llamarse "siglo de oro". En efecto, Domingo de Soto —que comparte la altura de Pedro da Fonseca— influye en Domingo Báñez y en Francisco de Araújo, y a través de este último en Juan de Santo Tomás, y asimismo es seguido por Cosme de Lerma.[1] Inclusive Lerma hace un compendio de la obra de Soto y lo sigue puntualmente. Esos autores españoles, junto con el portugués Fonseca, serán asimilados por otro portugués, que es Juan de Santo Tomás,[2] el cual será seguido incluso por muchos de los autores coloniales.[3] Trataré de presentar estas teorías, primero seña-

[1] Igualmente, Soto será muy seguido en la Colonia, por lo menos en la Nueva España.

[2] Cf. J. de Santo Tomás, *De los signos y los conceptos*, trad. e introd. M. Beuchot, México: UNAM, 1989.

[3] Un ejemplo de ello (pero faltaría estudiar otros muchos) es el del dominico fray Vicente de Aragón, que veremos en el capítulo siguiente de este libro.

lando el marco que da el contexto, y luego los principales autores.

CONTEXTO SEMIÓTICO DE LA ESCOLÁSTICA POSMEDIEVAL

El estudio de la semiótica era muy importante para los filósofos escolásticos, ya que tenía estrechas conexiones con la teología. Las disquisiciones sobre el signo eran aprovechadas, por ejemplo, en el tratado de la Trinidad y en el tratado de los Sacramentos. En el tratado de la Trinidad, porque se representaban las relaciones entre las tres personas divinas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) como un acontecimiento semiótico, es decir, el Padre engendraba al Hijo como un signo o *verbum*, el Verbo, que expresaba su pensamiento, y era tan especial ese pensamiento, que tenía que ser algo personal una persona distinta. Y ese Verbo iba acompañado, como por un afecto, el Amor, porque no hay expresión que no vaya acompañada de algún afecto, y es un Amor tan especial, que también tiene que ser algo personal, otra persona: el Espíritu Santo. Es curioso encontrar que el propio Peirce, en la segunda mitad del siglo XIX, se inspira en la teología trinitaria de los escolásticos (a los que tan bien conocía) para desarrollar su teoría del signo. También era aprovechada la teoría del signo en el tratado de los Sacramentos, porque el sacramento mismo es un signo, un signo de un tipo muy especial, a saber: uno que da lo que significa, y eso tuvieron que reflexionarlo muy a fondo los

escolásticos, para apoyar argumentativamente la existencia y el funcionamiento de un signo tan peculiar. Es un signo de la gracia de Dios, es una presencia de Dios mismo, lo significa y lo da al mismo tiempo. Es un tratado, el de los Sacramentos, en el que estos autores desplegaron un asombroso conocimiento de la semiótica. Un ejemplo preclaro de eso es la *Suma de sacramentos* o *De septem novae legis sacramentis summarium* de Bartolomé de Ledesma, dominico español que trabajó mucho tiempo en México y que fue de los primeros catedráticos de filosofía y de teología en la recién fundada Universidad de México en el siglo XVI.[4]

Dada esa importancia que la semiótica tenía para la teología, era abordada con cuidado en el curso de artes o filosofía, concretamente en la lógica. A veces era tratada en el ámbito de las súmulas o lógica formal, a veces —como en el caso de Juan Poinsot o Juan de Santo Tomás— se la trataba en la "lógica material", que era toda una metalógica o filosofía de la lógica, pues en ella se estudiaban los temas semióticos, epistemológicos y ontológicos de la lógica, tales como la teoría del signo, los grados del conocimiento, las condiciones de la ciencia, el problema de los universales, etc. Se indicaba así que la semiótica pertenecía, como la han querido poner algunos autores,[5] a la metalógica. Cuando se trataba en la

[4] Cf. B. de Ledesma, *Summarium*, Salmanticae: Haeredes Mathiae Gastii, 1585 (2a. ed.)

[5] Por ejemplo, I. M. Bochenski, *Précis de logique mathématique*, Bussum (Pays-Bas): Kroonder, 1948, pp. 76 ss., y también J. Ferrater Mora y H. Leblanc, *Lógica matemática*, México: FCE, 1955 (1973, 5a. reimpr.), pp. 181 ss.

lógica formal o *súmulas*, era en el ámbito de los instrumentos de la lógica misma. Es decir, los instrumentos de la lógica son tres: la definición, la división y la argumentación, que se expresan en términos, enunciados y argumentos. Por ello todos los instrumentos de la lógica son signos, el signo es el instrumento fundamental de la lógica, y partiendo de él se puede ir accediendo a todos los demás. Así, se comenzaba por el tratado del signo, se pasaba al de esos signos lingüísticos simples que son los términos, de ahí a los signos compuestos de términos que son las oraciones (indicativas o aseverativas, interrogativas, imperativas, desiderativas, etc.), de entre ellas se separaban las oraciones indicativas o aseverativas, únicas que pueden ser enunciados o proposiciones, pues sólo ellas son susceptibles de valor de verdad, y de ellas se pasaba a ese otro signo complejo que es el argumento, compuesto de proposiciones o enunciados. De manera, pues, que la lógica iba encontrando su vertebración a partir del signo, como una teoría del acontecimiento semiótico en el que hay inferencia y argumentación.

Para abordar la teoría del signo o semiótica de los escolásticos del siglo de oro español, comencemos por algunas precisiones doctrinales y terminológicas. La semiótica es la teoría general del signo, ahora diríamos: el metasistema de los sistemas sígnicos o el metalenguaje por excelencia. Se considera a Charles Morris como el primer gran sistematizador en nuestro tiempo de este dominio tan vasto del saber, y suele señalarse a Charles Sanders Peirce como su genial predecesor. Y luego se apunta a Locke como antece-

sor de Peirce en el ideal de la semiótica, y frecuentemente se olvida que Peirce tuvo en los escolásticos antecedentes mucho más notables y ciertamente conocidos y estudiados por él. Y los hubo tanto medievales como posmedievales.

En efecto, a partir de Aristóteles y San Agustín, en la filosofía escolástica medieval se dieron interesantes desarrollos del estudio del signo y las formas del significar. Surgieron sobre todo en el seno de las *scientiae sermocinales* o del lenguaje: la gramática, la dialéctica (o lógica) y la retórica, en las que se inspiró Peirce para entresacar las tres dimensiones de la semiótica: la gramática pura, la lógica pura y la retórica pura, a las que Morris llamará sintaxis, semántica y pragmática. Así encontramos notables tratamientos del signo en Roger Bacon, por ejemplo.[6] Santo Tomás, Duns Escoto y Ockham estudiaron algunos aspectos del fenómeno semiótico, especialmente el papel del pensamiento en el acontecimiento del signo.

Pero es sobre todo en la escolástica posmedieval, a saber: en la que se da después del llamado Renacimiento, cuando surgen largos capítulos —verdaderos tratados— dedicados al estudio general del signo; algunos de ellos constituyen monografías completas sobre el fenómeno sígnico, tal como se entiende hoy en día (por ejemplo en seguimiento de Morris) en la semiótica general. Curiosamente, esto ocurre de manera principal en el "renacimiento escolástico"

[6] Cf. K. M. Fredborg, L. Nielsen y J. Pinborg, "An Unedited Part of Roger Bacon's 'Opus Maius': 'De Signis'", *Traditio*, 34 (1978), pp. 75-136.

que tuvo lugar en la península ibérica, esto es, en España y en Portugal. Los más famosos se hallaron entre los dominicos y los jesuitas; más especialmente entre los primeros.

De entre los jesuitas, podemos señalar a Pedro da Fonseca (Luis de Lossada nos parece ya demasiado posterior); entre los dominicos están Domingo de Soto, Domingo Báñez, Francisco de Araújo, Cosme de Lerma y Juan de Santo Tomás.[7] Soto es uno de los iniciadores de esta vertiente de tratadistas que daban tanta importancia al signo dentro de las súmulas de lógica, aun antes que Fonseca, pues la primera edición de las *Summulae* de Soto es de 1529, y ya en ella trata abundantemente del signo (aunque hemos seguido en nuestro estudio una de las ediciones posteriores, la de 1575, por tener ya la doctrina completa y porque en las ediciones posteriores a ella no se hizo más que repetir el texto). Junto con Fonseca, Soto es de los pioneros. La importancia de Soto en este campo es indiscutible, y la de Fonseca ha sido puesta de relieve últimamente.[8]

A Báñez lo hemos mencionado porque es uno de los más claros exponentes del tomismo, e intenta construir su doctrina del signo como una de las mejor fundadas sobre los cimientos filosóficos de la escuela del Aquinatense. Lo mismo cabe decir de Araújo, pero en él hay que añadir sobre todo un

[7] Cf. J. de Santo Tomás, *Sobre los signos y los conceptos*, ed. cit. en nota 2.

[8] Cf. J. Deely, *Introducing Semiotic. Its History and Doctrine*, con un prólogo de Th. A. Sebeok, Bloomington: Indiana University Press, 1982, pp. 52 ss.

interés metafísico como no lo ha habido en ningún otro.[9] Y Cosme de Lerma se destaca por haber hecho una ampliación muy considerable —tanto en cantidad como en calidad— del trabajo de Soto, a base de disputaciones y cuestiones suscitadas a partir de sus Súmulas. Tratemos de atender a los rasgos sobresalientes de cada uno de estos autores.

DOMINGO DE SOTO, O. P.

Domingo de Soto (1494-1560) nació en Segovia. Pasó a estudiar a Alcalá y a París. En esta última ciudad recibió una excelente formación lógica en la línea nominalista. Pero se adhirió al tomismo, convencido por las lecciones que escuchó a Francisco de Vitoria en su cátedra del convento de Saint Jacques. Se hizo dominico en el convento de San Pablo, de Burgos, en 1524. A pesar de ser un gran tomista, siempre conservó esa perspicacia formal y analítica característica de los nominalistas. Efectivamente, eran los nominalistas los más preocupados por la lógica y el lenguaje y por ende interesados en el estudio del signo. Con todo, Soto se preocupó siempre de limar los excesos de los lógicos nominalistas y de llevar la materia de la lógica a sus justos límites y a su exacto sitio. Enseñó teología en Salamanca, donde primero regentó la cátedra de vísperas (desde 1532 hasta 1549) y después la de prima (desde 1552 hasta 1560), en la que sucedió al célebre Melchor Cano.

[9] De hecho, es uno de los mejores metafísicos de la escuela tomista.

Escribió sobre filosofía y teología; en el ámbito de la lógica son de primera línea sus *Summulae*, cuya primera edición es de Burgos, 1529, y la segunda de 1539 (las demás ediciones repiten ésta). Hemos seguido la edición de 1575, que es la penúltima reproducción de la segunda.[10] En esas *Summulae* trata del signo; allí trae una adecuada definición del signo en general que repetirán Araújo y Juan de Santo Tomás, y que Cosme de Lerma defenderá.

Define el signo como "aquello que representa algo a la facultad cognoscitiva".[11] El género del signo, o del significar, es entonces el representar. Representar es hacer presente algo a la facultad cognoscitiva, ya sensible, ya intelectual. Este hacer presente o hacer conocer se realiza tomando el lugar de la otra cosa. Presentar es poner la cosa misma enfrente, representar es remitir a ella, y esto es lo que hace el signo. El hacer conocer tiene cuatro causas: objetiva (como la imagen o pintura del emperador, que se pone como objeto de conocimiento), efectiva (como la vista, que es la que efectúa ese conocimiento), formal (como la noticia visiva o *especie* de la vista, que se coloca en la facultad), e instrumental (como el aspecto de la noticia bajo el cual se recuerda la imagen del emperador). Así el hacer

[10] Cf. P. Duhem, "Dominique Soto et la scholastique parisienne", en el mismo, *Études sur Leonard de Vinci*, vol. III, París, 1913; V. Muñoz Delgado, "Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la lógica", *La Ciencia Tomista*, 87 (1960), pp. 467-528; el mismo, *Lógica formal y filosofía en Domingo de Soto*, Madrid: Ediciones de la revista *Estudios*, 1964.

[11] D. de Soto, *Summulae*, Salmanticae: D. a Portonariis, 1575, fol. 3v.

conocer tiene esos cuatro modos: objetivo, efectivo, formal e instrumental. En cambio, el representar es hacer conocer sólo de tres de esos modos: de manera objetiva, formal e instrumental. Y el significar es hacer conocer o representar sólo de dos de esos modos: formal e instrumental. El algo que se significa puede ser sensible o inteligible, pues también de esas clases puede ser la facultad a la que el signo afecta. Ese algo es el objeto, y el objeto puede ser de tres clases: sólo motivo (cuando mueve a la facultad a formarse una noticia no de él, sino de algo distinto, como lo hace la escultura del emperador), sólo terminativo (cuando en él se termina el conocimiento motivado por otro objeto, a saber: el sólo motivo; en este caso, el objeto sólo terminativo es el emperador representado por la escultura), y motivo y terminativo a la vez (cuando sí mueve a la facultad a formarse una noticia de sí mismo, como la escultura respecto de su propia noticia, esto es, cuando se ve en cuanto a sus características propias). El signo tiene más carácter de objeto motivo, y su designado o significado tiene más carácter de objeto terminativo. Así, el signo más perfecto es objeto motivo: envía a la facultad, sin detenerla en el conocimiento de sí mismo, a su designado terminativo; pero también puede ser —en un nivel menos perfecto— objeto simultáneamente motivo y terminativo.[12]

Ya que el significar se hace de dos maneras: formal e instrumentalmente, de ahí resultan las dos clases del signo: formal e instrumental. El signo formal es

[12] Cf. *ibid.*, fol. 4r.

en el que se ve mejor el carácter motivo del signo, ya que no detiene a la facultad en él en cuanto objeto, sino que en sí mismo lleva ya la motivación y moción hacia lo designado; el ejemplo típico es el concepto. El signo instrumental es el que sí requiere un conocimiento de sí mismo como objeto y luego remite o mueve al conocimiento de su designado.

Esa división en formal e instrumental se da atendiendo al modo como se relaciona el signo con la facultad. Pero, atendiendo al modo como el signo se relaciona con su significado o su designado, se divide en natural, convencional y consuetudinario. El signo natural es el que significa con base en la naturaleza de la cosa, el convencional es el que significa sólo con base en la imposición, institución o convención humanas, y el consuetudinario es el que significa con base en la costumbre —que es algo intermedio entre la naturaleza y la mera convención, pero que puede reducirse a la naturaleza, ya que la imposición no basta para constituirlo.[13]

Soto es, además, y sin lugar a dudas, el autor filosófico que más influye en las colonias americanas de España. Simplemente en la Nueva España es muy notoria la afluencia de sus obras, que eran muy solicitadas para el estudio de la filosofía y de la teología.[14] En particular, en la Universidad de México sus *Summulae* fueron libro de texto, al punto que se obligaba a los profesores a no apartarse demasiado del texto de este autor. Y en muchas cosas era muy utili-

[13] Cf. *ibid.*, fol. 4v.

[14] Cf. F. Fernández del Castillo (ed.), *Libros y libreros en el siglo XVI*, México: FCE, 1982, pp. 264 ss.

zado. Incluso se sabe de "la carta que el emperador escribió a fray Domingo de Soto del convento de San Esteban de Salamanca y profesor de aquella universidad, invitándolo a pasar a Nueva España para resolver las muchas dudas que se presentaban".[15]

PEDRO DA FONSECA, S. I.

Pedro da Fonseca (1528-1599) nació en Cortissada, Portugal. Formado en la Compañía de Jesús, regentó cátedra en Coimbra. En su filosofía se le ve más influido por Escoto que por Santo Tomás y, al parecer, transmitió esta actitud a Francisco Suárez; del mismo modo, transmitió su interés por el signo a Juan de Santo Tomás, quien al parecer fue su seguidor a través de los conimbricenses (*i. e.*, los profesores jesuitas de Coimbra).[16] Se le debe una obra intitulada *Institutionum dialecticarum libri octo*, Lisboa, 1564, y además participó en la preparación del *Curso* de filosofía del Collegium Conimbricense de los jesuitas (cuya *Dialectica* es de 1606).

Luigi Romeo dice de Fonseca que, en sus *Instituciones dialécticas*, en el lib. I, se encuentran "cinco capítulos que son los cimientos de la última semiótica peirceana".[17] Fonseca, al igual que Soto, ve el significar como representar;[18] su división de los signos es igual;[19] coincide básicamente con él, e incluso expone estos materiales de modo más sumario. Junto con Soto es de los pioneros y su influencia es semejante a la de éste.

A pesar de la sobriedad que muestra Fonseca en su exposición del signo, supo destacar los elementos necesarios y suficientes para tener una exacta comprensión de ese tratado. Hace una admirable depuración de los materiales, como profesor al que le interesa más la cuestión didáctica que la originalidad y las innovaciones. Con todo, es original en su presentación de los contenidos; su innovación queda al nivel de la orientación de la enseñanza de la lógica y, dentro de ella, del tratado del signo, de la semiótica. Supo retener lo indispensable y depurar todo lo superfluo. Por eso con justicia la posteridad lo ha juzgado como uno de los que más han aportado a la ciencia del signo. Aportó el orden lógico y la concisión científica en la exposición de estos temas, que ya habían sido investigados de manera notable a través de la tradición escolástica.

DOMINGO BÁÑEZ, O. P.

Domingo Báñez (1528-1604) nació en Valladolid. Estudió en Salamanca, en el convento de San Este-

[15] S. Méndez Arceo, *La Real y Pontificia Universidad de México*, México: UNAM, 1990 (reimpr. de la 1a. ed. de 1950), p. 29.

[16] Cf. J. P. Doyle, "The *Conimbricenses* on the Relations Involved in Signs", en J. Deely (ed.), *Semiotics* (1984). Cf. J. Deely, *Basics of Semiotics*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 1990, p. 112.

[17] L. Romeo, "Pedro da Fonseca in the Renaissance Semiotics: A Segmental History of Footnotes", *Ars Semeiotica*, 2 (1979), p. 190.

[18] Cf. P. da Fonseca, *Institutionum dialecticarum libri octo*, c. 8; ed. J. Ferreira Gomes, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964, vol. I, p. 34.

[19] Cf. *ibid.*, c. 9, pp. 36-38.

ban, donde fue su maestro Melchor Cano. Allí mismo enseñó Báñez artes y teología (1551-1561). Obtuvo su doctorado en Sigüenza y enseñó en Ávila, de 1561 a 1567; en Alcalá, de 1567 a 1569; en el colegio de San Gregorio, de Valladolid, de 1574 a 1576, y en Toro, de 1576 a 1577. Regentó en Salamanca la cátedra de Durando, 1577-1580, y luego la de prima de teología, de 1580 a 1599. Se jubiló por enfermedad y pasó al convento de San Andrés, de Medina del Campo, y allí murió.

Su proyecto filosófico fue el rescate de un tomismo más centrado en la doctrina metafísica del *esse* o existencia, plenamente realista.[20] Dentro de esa reforma de los estudios filosóficos a la luz del auténtico tomismo, Báñez toca la lógica, la descarga de muchos contenidos que la abultaban excesivamente y le da una estructuración más adecuada.[21] En cuanto al tratamiento del signo, depura la exposición de la doctrina y lleva las definiciones y divisiones del mismo a su expresión más sucinta —incluso a su mínima expresión—, aunque suficiente, y clara.

Báñez efectuó una notable reforma de las súmulas de lógica, tratando de dar una mayor organización a los ya muchos materiales que se habían aglutinado en el acervo lógico de la escolástica. En sus *Institutiones minoris dialecticae, quas summulas vocant* (Salamanca, 1599; Colonia, 1600 y 1618), Báñez se propone reducir el contenido a lo indispensable, para que

[20] Cf. L. Gutiérrez Vega, "Domingo Báñez, filósofo existencial", *Estudios Filosóficos*, 4 (1954), pp. 83-114.

[21] Cf. V. Muñoz Delgado, "Domingo Báñez y las súmulas en Salamanca a fines del siglo XVI", *Estudios*, 21 (1965), pp. 3-20.

pudiera estudiarse en un tiempo breve. Los cursos de lógica se habían abultado tanto, y sobre todo con tantas cuestiones sutiles e ingeniosas, que distraían mucho a los alumnos de las asignaturas más sustanciales. Báñez quiere recuperar el carácter instrumental de la lógica y darle un sitio más modesto en comparación con el que puede convenir a las ciencias más sistemáticas de la filosofía. Aboga por la sencillez, la claridad y el orden en la enseñanza de la lógica. En todo ello se manifiesta como seguidor de Soto e inspirado por su afán de corregir los excesos de los lógicos nominalistas, demasiado metidos a paradojas y que sobrecargaban los textos de reglas de inferencia. Le preocupa retener lo que en verdad es útil para el estudio de la lógica, y entre las cosas que conserva está la teoría del signo.

Mas, a pesar de que Báñez recoge la influencia de Soto, es innovador en algunos puntos. Prefiere la definición que del signo da San Agustín: "aquello que, además de la especie que introduce en los sentidos, hace llegar al conocimiento a algo distinto", y, como esa definición abarca más bien el signo sensible que el inteligible, excluye de los signos a los conceptos e imágenes mentales, que eran considerados signos formales (y que Báñez considera que sólo deben llamarse especies expresas o, en todo caso, *imágenes* de las cosas, no signos de éstas).[22] Con todo, al explicar las diversas clases de signos lo hace basándose en la definición que del signo da Soto. Divide, además, los signos de manera cercana a éste; pero,

[22] Cf. D. Báñez, *Institutiones minoris dialecticae quas summulas vocant*, Salmanticae: Andreas Renaut, 1599, p. 16.

ya que elimina a los conceptos como signos formales, excluye la división en formales e instrumentales, considerando que todos los signos son instrumentos del conocer.[23] Preserva, pues, la división del signo en natural y convencional, pero tiene buen cuidado de aclarar que los signos lingüísticos no son tan convencionales que no tengan cierta relación con lo natural, ya que algunos, por ejemplo los nombres onomatopéyicos, son utilizados con base en su representación natural de cosas o cualidades de las cosas.[24]

Francisco de Araújo, O. P.

Francisco de Araújo (1580-1664) nació en Verín, Orense. Fue catedrático de prima de teología en Salamanca, de 1621 a 1648. Fue además obispo de Segovia por un breve tiempo (el año de 1648) y murió en Madrid.[25] Es un excelente metafísico, y en su *Comentario* a la *Metafísica* de Aristóteles efectúa diversas reflexiones que conectan la ontología con la lógica, como sobre el ente de razón[26] y sobre el signo.

En esta perspectiva metafísica, Araújo estudia la ontología del signo. Más allá de la sola materialidad del signo como objeto, sabe captar que lo principal o formal en el acontecimiento semiótico es la *relación* de significación. La relación de significación

[23] Cf. *ibid.*, p. 17.
[24] Cf. *ibid.*, p. 18.
[25] Cf. R. Hernández, "Actividad universitaria de F. de Araújo", *La Ciencia Tomista*, 92 (1965), pp. 203-271.
[26] Cf. J. L. Fernández Rodríguez, *El ente de razón en Francisco de Araújo*, Pamplona: Eunsa, 1972.

enlaza al signo con el significado y con el cognoscente. Ontológicamente el signo es, pues, un objeto que se presenta ante la facultad cognoscitiva y la remite a (o le representa) un objeto significado.[27] Por tanto, el constitutivo formal del signo es la relación, pero un tipo diverso de relación según las distintas clases de signo.

El signo, en efecto, no sólo es relación con el significado (o lo designado: *signatum*), sino que también es relación con la facultad cognoscitiva. Araújo se debate con serios problemas de si son relaciones distintas que tiene el signo o se reducen a una sola. Opta por lo segundo, y establece que el signo se constituye de manera esencial por una única relación que termina primariamente en el significado y secundariamente en la facultad cognoscitiva.[28] Esto es posible en la teoría escolástica de las relaciones, en la que sutilmente se distinguían los diversos alcances y jerarquías de los términos relacionales con respecto a sus términos relacionados. Y la relación, además, es distinta según el tipo de signo del que se trate. Por ejemplo, en el signo natural la relación es real, en el convencional es de razón; en el signo formal la relación es real, y en el signo instrumental, si éste es natural, la relación será real; si es convencional, será de razón.

[27] Cf. F. de Araújo, *Commentariorum in universam Aristotelem Metaphysicam tomus primus*, Burgis et Salmanticae: J. B. Varesius, 1617, lib. 3, q. 2, a. 2, dub. 2, concl. 1 y 2.
[28] Cf. *ibid.*, concl. 3.

Juan Poinsot o Juan de Santo Tomás, O. P.

Juan Poinsot o Juan de Santo Tomás dejó todo un extenso tratado del signo, contenido dentro de su *Ars Logica*, en su segunda parte (Alcalá, 1632, Madrid, 1640, y después, integrada a su *Cursus Philosophicus*, numerosas ediciones). Este notable filósofo y semiótico nace en Lisboa en 1589. Estudia en Coimbra, donde se gradúa de bachiller en filosofía en 1605 y comienza la teología, que continúa en Lovaina, donde en 1608 se recibe de bachiller en teología. Al año siguiente entra en la Orden de Predicadores. Fue profesor en conventos de la orden en España y en la Universidad de Alcalá; funge como consejero del rey Felipe IV, hasta que muere en 1644. Depende en mucho de Soto y de Araújo y es el que sintetiza de la mejor manera los elementos semióticos que ellos desarrollaron. Fue el escritor que más influencia tuvo en la filosofía del signo. Su influjo llega hasta los filósofos coloniales. En la Nueva España tiene seguidores hasta bien entrado el siglo XVIII, sobre todo entre los dominicos, como el caso de Vicente de Aragón.

Recoge la definición del signo dada por Soto[29] y añade explicaciones muy claras de los modos de la causación del conocimiento, de los tipos de objetos del conocer, y de los modos de representar, de entre los que surge el significar. Como herencia de la enseñanza metafísica de Araújo, Poinsot desarrolla la teoría del constitutivo ontológico del signo como entidad relacional, como una relación doble del signo a la cosa significada y a la facultad cognoscitiva.[30] Juan de Santo Tomás, a diferencia de Báñez, insiste mucho en el concepto como signo formal, en cuanto que es una entidad mental.[31] Al igual que Soto, divide los signos según su relación con la facultad y con el significado. De acuerdo con el primer criterio, en formales e instrumentales y, con arreglo al segundo, en naturales, convencionales y consuetudinarios. Solamente difiere de Soto en la explicación de los consuetudinarios, pues no sólo dice que los que se originaron de la naturaleza pueden reducirse a los naturales, sino también que algunos pueden reducirse a los convencionales, según que hayan tenido un origen arbitrario, después sancionado por el uso. En todo caso, reconoce que este tipo de signo es ambiguo.[32] Y avanzando tanto sobre las explicaciones de Soto como sobre las de Araújo, caracteriza los signos formales como constituidos por una relación trascendental, o *secundum dici*, o impropia, y los signos instrumentales como constituidos por una relación predicamental, o *secundum esse*, o propia y auténtica, a saber: los signos naturales por una relación real y los signos convencionales por una relación de razón.[33]

[29] Cf. J. de Santo Tomás, *Ars Logica*, parte I, lib. I, cap. 2; ed. B. Reiser, Turín: Marietti, 1930, p. 9a (puede verse la traducción al castellano citada en nota 2).

[30] Cf. *ibid.*, pars II, q. 21, a. 2; ed. Reiser, p. 664 ab.
[31] Cf. *ibid.*, pp. 9b, 10a y 680a.
[32] Cf. *ibid.*, p. 719a.
[33] Cf. *ibid.*, pp. 704a y 708a.

Cosme de Lerma, O. P.

Por su parte, Cosme de Lerma nació en Burgos, en la segunda mitad del siglo XVI, y murió en Madrid en 1642. Resumió algunas obras de Domingo de Soto y otras las amplió con diversas cuestiones. Tiene un *Compendium Summularum sap. M. F. Dominici de Soto* (Burgos, 1641; Alcalá, 1649, 1663).[34] El tratamiento que hace allí del signo es demasiado somero —al tratarse de un compendio—. Pero tiene además unas *Disputationes in Summulas Fr. D. de Soto* (Madrid, 1667; Burgos, 1681). En ellas se extiende sobre el signo, por eso hemos preferido atender a ese texto. Hemos usado la edición de 1667, póstuma y llevada a las prensas por el P. Díaz de Cossío en ese tiempo.

El trabajo de Cosme de Lerma es muy notable, no sólo porque añade cuantitativamente muchas cosas a la exposición de Soto, sino por lo interesante de las cuestiones en las que abunda. Sabe elegir problemas relevantes para el tema y tratarlos muy detenidamente, examinando objeciones y dificultades que se habían opuesto a las tesis que —en seguimiento de Soto— se defendían en la escuela tomista. Y también sabe mejorar muchas formulaciones del propio Soto, inclusive la definición general del signo, que corresponde a la de Juan de Santo Tomás, como "es lo que representa a la facultad cognoscitiva algo distinto de él"[35] (la cual no es exactamente la misma

[34] En la edición de Alcalá (*Compluti*), 1663, que hemos manejado, dice que es la cuarta edición; por tanto, nos falta registrar la fecha y lugar de una de ellas.

[35] Cf. C. de Lerma, *Disputationes in summulas SS. P. M. Fr. Dominici de Soto, O. P.*, Burgos: Ioannes de Viar, 1681, disp. 2, q. 1, n. 1, p. 23b.

formulación de Soto, aunque se la atribuye a él y a Pedro Hispano, sino que se le ha añadido la precisión de que represente algo distinto de él, lo cual es un añadido de Juan de Santo Tomás, a quien, sin embargo, Cosme de Lerma no cita) y es la definición que más se acerca a la que estableció para su semiótica Charles Sanders Peirce.[36] Y parecidas enmiendas y mejoras hace a la doctrina de Soto en sus abundantes comentarios y cuestiones tocantes a los demás temas. Es —junto con Juan de Santo Tomás— uno de los que más se han detenido en este tratamiento del signo. Por lo demás, Cosme de Lerma, al ser un excelente comentador de la doctrina de Domingo de Soto, ofreció con su trabajo un texto que ayudó mucho para completar y ampliar las arduas a la vez que interesantes cuestiones que surgían en la semiótica. Fue por ello muy apreciado. Así, añadió precisión a lo desarrollado por Araújo y Poinsot sobre el carácter relacional del signo, el fundamento y los términos de tal relación;[37] si es relación trascendental o predicamental, real o de razón, y en qué casos (qq. 2 y 4); el modo como los animales usan signos (q. 6), si la semejanza y la causalidad engendran signo, principalmente si hay una significación eficiente (qq. 7, 8 y 9). Dedica toda una disputación (la 3) al importante signo formal:[38] defiende que su defini-

[36] Peirce define así el signo: "es cualquier cosa que determina a alguna otra (su *interpretante*) a referirse a un objeto al que ella misma se refiere" (*Collected Papers*, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1965, 2.303).

[37] Cf. C. de Lerma, *op. cit.*, q. 3, pp. 27a ss.

[38] Cf. *ibid.*, pp. 47b-60a.

ción es correcta y adecuada (q. 1); que verdaderamente es signo (q. 2); se pregunta si las especies impresas son signos formales (q. 3), y contesta que sí —a diferencia de Poinsot, para quien sólo eran signos las especies expresas—; pero no acepta que sea signo formal el acto de entender (q. 4). Hay otra disputación sobre el signo instrumental en general, sobre el natural y el consuetudinario, otra sobre el signo convencional o arbitrario, y finalmente otra en la que analiza la completud de las divisiones del signo que ha establecido.

Balance

Se ve, por consiguiente, y como conclusión de todo lo anteriormente dicho, que los filósofos ibéricos escolásticos desarrollaron una semiótica muy aceptable en rigurosos tratados pertenecientes a sus textos de lógica. Por ello hemos querido presentar aquí a los más relevantes, para tener una idea de lo que aportaron a la filosofía y a la semiótica universales. Fue un enorme legado para la semiótica o la teoría general del signo, ubicada aquí en el marco de la filosofía. Todavía ahora nos sorprende la altura que alcanzaron estos autores en el conocimiento de la semiótica y en la discusión de sus grandes problemas.

Sólo queremos añadir, antes de terminar, que la semiótica fue un campo del saber que también se cultivó en las colonias americanas, y que tuvo como fuente a estos grandes teorizadores de la península ibérica, tanto en España como en Portugal. La teorización ibérica nos habla, pues, de la semiótica tan competente y avanzada que se estudió en las aulas de filosofía en la América Latina en el periodo colonial, y nos aclara las líneas semióticas —tan finas y sofisticadas— que se entreveraron en su pensamiento filosófico. Por eso queremos abordarlas en el capítulo siguiente.

EL ESTUDIO DEL SIGNO EN EL MÉXICO COLONIAL (SIGLOS XVI-XVIII)

Planteamiento

Tras la consideración de los tomistas posmedievales que hemos hecho, de la península ibérica (españoles y portugueses), viene muy a cuento la de los tomistas novohispanos que cultivaron la semiótica, esto es, los que dedicaron espacios de sus obras al tratado del signo. Encontraremos que tuvieron un lugar muy digno en el ambiente cultural de su época.

Alonso de la Vera Cruz

Fray Alonso de la Vera Cruz nació en Caspueñas, en España, el año de 1504. Ya era un profesor principiante pero competente en la gran Universidad de Salamanca cuando aceptó venir a México a enseñar filosofía y teología a los estudiantes de la orden de San Agustín. Venía como profesor asalariado, pero al llegar a la Nueva España sintió el deseo de laborar como miembro de la orden agustiniana. Por eso tomó el hábito y además adoptó el nombre del lugar donde lo había hecho. Y, así, cambió su nombre de Alonso Gutiérrez por el de Alonso de la Vera Cruz,

ya que fue en tierras veracruzanas donde esto había tenido lugar.

Fray Alonso fundó colegios y bibliotecas, como en el célebre Tiripetío, en Michoacán, donde estuvo uno de los primeros establecimientos de altos estudios en el Nuevo Mundo. Fue una especie de misionero del saber. En efecto, fue uno de los primeros profesores de la naciente universidad mexicana, y además aprovechó la llegada de la imprenta a estas tierras para sacar a la luz pública el primer curso filosófico que se editó en el Nuevo Mundo, en la imprenta de Juan Pablos, en México, el año de 1554.

Ocupó elevados cargos en su orden y fue asistente del obispo don Vasco de Quiroga. Lo suplió cuando éste tuvo que ir a Europa, al Concilio de Trento, y además él mismo estuvo muy pendiente de discutir después en su cátedra universitaria los acuciantes problemas que planteaba la colonización frente a los derechos de los indios, que trató de defender, en la medida de sus posibilidades. En medio de estas ocupaciones, murió en México en 1584.

El curso que fray Alonso publicó tuvo dos ediciones en México y otras dos en España, en Salamanca. Los contenidos principales eran la lógica y la filosofía natural. En cuanto a la lógica, Alonso tenía un comentario a las famosas súmulas de lógica o compendios de Pedro Hispano, y además otro a la lógica mayor o dialéctica, que comprendía el libro de los *Predicables* de Porfirio, así como a las *Categorías*, el *Peri hermeneias* y los *Analíticos segundos* de Aristóteles. Por lo que hace a la filosofía natural, ésta constaba de comentarios a la *Física* de Aristóteles, a su *De ani-*

ma y a algunas otras de sus obras cosmológicas; además, tenía una exposición del libro de la *Esfera* de Juan de Sacrobosco, el cual era uno de los principales libros de cosmografía de que se podía disponer en aquel entonces.

Para ubicar la semiótica de fray Alonso, nos concentraremos en sus obras de lógica. Eran muy eruditas y completas en comparación con lo que se producía en la España, y aun la Europa, de su tiempo. Si hemos dicho que ya fray Alonso había sido profesor en Salamanca, la principal universidad de España y una de las mejores de Europa, tuvo acá un desarrollo y progreso singular, que hizo que México contara ya desde sus comienzos con uno de los mejores profesores de filosofía, comparable con los mejores del Viejo Mundo. Su competente docencia fue benéfica, tanto en Michoacán como en México, para muchos alumnos que tuvo, entre los cuales descuella el hijo del último gobernante de los purépechas, Calzonci. Fue una enseñanza sólida y profunda tanto en súmulas como en dialéctica.

Pues bien, es en sus súmulas o compendio de lógica[1] donde inscribe fray Alonso de la Vera Cruz su tratado de los signos, a saber: en el tratado de los términos, y más precisamente en la segunda división de los mismos. No le dedica un capítulo especial, pero es la mayor parte del capítulo séptimo, en el que estudia la división del término en significativo y no significativo. Fray Alonso dice que, para algunos, esta división es ociosa, pero él sí la considera útil e

[1] A. de la Vera Cruz, *Recognitio Summularum*, México: Ioannes Paulus Brissensis, 1554, 10r

importante. Aclara que coloca aquí el estudio del signo porque hablar del término significativo es hablar de la significación, y hablar de la significación es hablar del signo.

Pone el estudio del signo en la lógica, en el tratado del término, pues éste es significativo, y con ello obliga a explicar la significación; aquí es donde entra la noción de signo y de significar. Aunque en la doctrina Alonso sigue muy de cerca a su maestro de Salamanca, Domingo de Soto, si comparamos sus textos, aquí difiere de él, porque este último, aun cuando trató del signo en el libro I, del término, dedica toda una lección, la primera del capítulo segundo, al significar, y no pone como división del término una que lo parta en significativo y no significativo.[2] Soto era el gran maestro de lógica y un excelente semiótico. De él toma fray Alonso la primera definición que da del término significativo, como aquel que representa algo, o algunas cosas o de alguna manera, para que también quepan los vocablos sincategoremáticos.[3] Alonso dice que el término significativo puede serlo por naturaleza o por convención, para incluir entre los primeros a los términos mentales, además de los orales y los escritos, dependientes de la imposición o institución humana. Esto es algo en lo que también difiere de su maestro Domingo de Soto, quien, como dijimos, no trata del término significativo ni de sus clases. Fray Alonso aborda la imposición, que es la voluntad del hombre

[2] D. de Soto, *Summulae*, Salmanticae: Dominicus a Portonariis, 1539; seguimos la edición de 1575, 3v

[3] *Ibid.*, 5r

que recae sobre alguna voz o escritura para que signifique algo. La imposición de un término puede ser auténtica, cuando proviene de alguien con autoridad, o inauténtica, cuando el que impone no tiene tal autoridad. También habla de otros tres tipos de imposición: formal, consecutiva y consuetudinaria. La formal es la que se hace directamente, como bautizar a alguien con el nombre de "Juan". La consecutiva es aquella por la que Juan representa a su imagen. La consuetudinaria es la que surge de la costumbre, como llamar "Nerón" a quien es cruel, y se acerca más a la convencional que a la natural (Vera Cruz, 10v). Ésta es expuesta un poco diversamente por Soto, quien pone como consecutiva o translaticia la imposición del nombre "Nerón" para los crueles, y acerca la imposición consuetudinaria a la natural.[4]

Lo que hace el signo es significar, y esto no es sino "representar algo distinto de sí mismo a la facultad cognoscitiva",[5] lo cual es lo que ya había dicho Soto en su texto.[6] Se entiende tanto la facultad inteligible como la sensible, porque también usan signos los animales.

Alonso divide, al igual que Soto, el significar en formal e instrumental.[7] El formal se da cuando es una forma (accidental, no substancial) la que hace la representación, a saber: una noticia o dato sensible o un concepto inteligible. Tal noticia (sensorial o

[4] *Ibid.*, 4v.
[5] A. de la Vera Cruz, *ibidem*.
[6] D. de Soto, *op. cit.*, 3v.
[7] A. de la Vera Cruz, *ibidem*; D. de Soto, *op. cit.*, 4r.

intelectual) es una cualidad de la mente y, por lo tanto, una forma accidental de la misma, de donde viene el nombre de signo formal. Por ello es el signo más perfecto, porque, al ser conocido, se conoce directa e inmediatamente la cosa (*i. e.*, no sólo por él, sino en él). En cambio, el signo instrumental es el que requiere, como se decía, un preconocimiento de sí mismo para poder representar (*i. e.*, por él, y no en él). *V. gr.* una expresión escrita en griego no representa nada para el que no sabe ese idioma, pues el instrumento requiere ser conocido para poder ser usado. Además, según Alonso, el instrumento tiene tres clases y lo mismo los signos instrumentales: unos representan algo por naturaleza, como el humo al fuego y el gemido al dolor; otros por costumbre, como el perro al dueño, y otros por imposición o institución, como el lenguaje oral o escrito a las cosas.[8]

A semejanza de Soto, Alonso define el significar por el representar y éste por el hacer conocer. El hacer conocer es cuádruple: efectivo (como la facultad), objetivo (como la cosa), formal (como la noticia) e instrumental (como el lenguaje). El representar sólo es triple: objetivo, formal e instrumental. Y el significar sólo es doble: formal e instrumental.[9]

Para consolidar su doctrina, Alonso se pone tres objeciones interesantes.[10] La primera dice que hay términos que no son significativos ni no significativos. Por ejemplo, la proposición "a es b" puede

[8] D. de Soto, *op. cit.*, 4rv.
[9] *Ibid.*, 4r.
[10] A. de la Vera Cruz, *op. cit.*, 10v-11a.

tomarse también como término, y es un término que no es significativo ni no significativo. En efecto, si es significativo, ha de serlo por naturaleza o por convención. Pero no es por naturaleza, porque sólo dos de sus miembros, no los tres, significan por naturaleza, a saber: "a" y "b", que se significan a sí mismas. Y tampoco significa de manera convencional, porque de sus tres miembros sólo "es" significa convencionalmente. Pero tampoco es no significativo, ya que uno de sus términos significa convencionalmente y dos de manera natural. Así, es significativo y no significativo. Pero Alonso responde que es significativo por convención, pues la significación convencional es más propia que la natural (seguramente porque la significación depende propiamente del hombre), y por ello basta que un solo miembro lo sea (y sabemos que lo es el término "es") para que todo el conjunto lo sea. Se trata, pues, de un término híbrido de significaciones naturales (como ve Alonso la significación material o metalingüística) y de significaciones convencionales; pero la significación convencional es la más propiamente significación, por ello debe predominar.

Otra objeción tiene que ver con la autorreferencia y se parece a la paradoja del mentiroso. La expresión "no significativo" es un término, y, sin embargo, no es ni significativo ni no significativo. En efecto, si decimos que es significativo, entonces significa que no significa, y por ello no es significativo, y si decimos que no es significativo, aun así sigue significando algo, a saber: que no significa, por lo que es significativo. Así, no es ni significativo ni no significativo, sino ambas cosas. Alonso responde que es término significativo, pues significa no significar, y en el ejemplo el término se está tomando materialmente (*i. e.*, en la mención, como diría Frege, o en el metalenguaje, como diría Tarski), no formalmente (*i. e.*, en el uso, como diría Frege, o en el lenguaje objeto, como diría Tarski). Y basta con que se tome materialmente (*i. e.*, metalingüísticamente) para que signifique, y, así, es significativo.

La objeción final dice que el término escrito "león" significa a todos los que se le parezcan (*i. e.*, que le sean homoiomorfos). Pero eso no es ni por costumbre, ni por convención, ni por naturaleza. Por eso no es término significativo ni no significativo. Sin embargo, Alonso se da cuenta de que aquí se está tomando el término como prototipo y no como réplica (o, según diría Peirce, como *type*, y no como *token*), y así significa el vocablo mismo, y eso es convencional; por ello el término es significativo por convención.

Para terminar lo referente a fray Alonso, vemos que su tratado del signo es pequeño, pero contiene los elementos suficientes para transmitir lo más esencial de la enseñanza semiótica de la escolástica de su tiempo. Es un tratado del signo, dentro del tratado del término, en el que se ve su seguimiento de la segunda escolástica, la escolástica renovada de la Escuela de Salamanca, donde Vitoria y Soto fueron sus maestros. Aun cuando en algunas cosas Soto le parece recargado como gran parte de los sumulistas, en muchas otras lo sigue y le manifiesta un gran aprecio. Tuvo México, pues, de lo mejor y más com-

petente de su siglo al iniciar los cursos en su naciente universidad.

Tomás de Mercado

Nacido en Sevilla hacia 1523, Tomás de Mercado pasó a la Nueva España y entró como dominico en el convento de Santo Domingo, de México. Estudió y enseñó en ese colegio y fue enviado a Salamanca y a Sevilla a perfeccionar sus estudios. En Sevilla fue también profesor y aprovechó para publicar allí sus obras, que ya eran producto de su docencia mexicana, como se ve por los ejemplos alusivos a México, en los que se refiere a estos lugares como si todavía estuviera en ellos. Allí se publica su famosa *Suma de tratos y contratos* (que tuvo además ediciones en Salamanca y en Italia), clásico de la economía, y sus *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, esto es, a las súmulas de lógica, así como sus *Comentarios a la lógica magna*, a saber: a los *Predicamentos* y a los *Analíticos segundos* de Aristóteles, así como a la *Isagoge* de Porfirio. Cuando regresaba a México, murió frente a las costas de Veracruz, en 1575.

Mercado aborda el tema del signo en sus súmulas de lógica y en un opúsculo de argumentos que pone como apéndice a esa obra, para no cargarla demasiado con las difíciles discusiones que proliferaban sobre esos temas.[11] Al tratar del término estudia el

[11] Cf. T. de Mercado, *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani ... cum argumentorum selectissimorum Opusculo quod vice enchyridij esse possit dialecticis omnibus*, Hispali: Fernandus Diaz, 1571. Citaremos indicando el folio, el lado y la columna. Utilizamos nuestra

signo, que es el género de aquél, y juntando lo que dice en las súmulas y lo que dice en el opúsculo de argumentos se tiene un tratamiento extenso y muy completo de la semiótica escolástica de esa época (siglo XVI). Veremos primero la exposición que hace en las súmulas y luego la que se contiene en el opúsculo, donde recoge las cuestiones más arduas y complicadas.

En sus súmulas o *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, Tomás de Mercado aprovecha como ocasión el tratar del término para abordar el estudio del signo. En efecto, una propiedad del término es la significación, y "tratar de la significación es lo mismo que tratar del signo".[12] Mercado añade la definición del signo que dio Domingo de Soto: "El signo es lo que representa algo a la facultad cognoscitiva".[13] La facultad cognoscitiva es tanto la sensible (en los animales y los hombres) como la inteligible (en los hombres). Por lo demás, el signo tiene que representar algo distinto de sí mismo. Ahora bien, el representar tiene dos modos: objetivo e instrumental. La representación objetiva es la que hace una cosa cuando está delante de alguna facultad cognoscitiva. Es ser objeto en acto de esa facultad. Representar instrumentalmente es, además de ser objeto de conocimiento, llevar al conocimiento de otra cosa. Y el representar instrumentalmente es el signi-

traducción: T. de Mercado, *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, introd. y trad. de M. Beuchot, México: UNAM, 1986. Citaremos los *Commentarii lucidissimi* como *CL*, y el *Opusculum argumentorum* como *OA*.

[12] *CL*, 3vb.

[13] *Ibidem*.

ficar. Así, pues, hay un signo formal (que da de inmediato el objeto de conocimiento) y un signo instrumental (que conduce mediatamente al objeto de conocimiento), los cuales constituyen los dos primeros tipos del signo.

Se objeta a esa definición de signo diciendo que una palabra en un libro cerrado es un signo y, sin embargo, no representa. Mercado responde que la definición indica potencia, no exige acto; *i. e.*, el signo es lo que puede representar. Pero tiene que estar en potencia próxima (y no remota; por ejemplo los colores con los que se pintará la imagen no son signos todavía). Igual pasa con lo escrito en griego para los que no conocen ese idioma. Por lo que no basta que esté presente el signo a la facultad, tiene que saberse que es signo de algo. Además, los signos pueden significar no sólo *algo* (*aliquid*), como el término singular, sino además *algunas cosas* (*aliqua*), como el término común, o *de alguna manera* (*aliqualiter*), como los términos sincategoremáticos.

El signo instrumental se divide en signo natural y signo convencional. El primero representa por naturaleza y el segundo por imposición social. Hay varios tipos de signo natural: unos significan por institución de la naturaleza, otros son meramente naturales. Los primeros han recibido de la naturaleza el representar lo que representan, como el gemido del doliente y la risa del que está alegre. Los segundos significan por ser causa o efecto de lo que significan, por ejemplo la huella del animal (efecto) o las nubes (causa) respecto de la lluvia. Requieren cierto discurso para poder significar, esto es, el discurso de causa

a efecto o a la inversa. Son más naturales los primeros. Igualmente hay varios tipos de signo convencional; no sólo voces, sino también señales de límites, vestidos, etc. Hay unos que son comunes a un grupo social o religioso, otros que son sólo de unos pocos. En cambio, los naturales son comunes a todos. (Dice que remite al opúsculo de argumentos para algunas objeciones contra la definición del signo natural.)

Algunos añaden el signo consuetudinario, para los que no son naturales ni convencionales; como el perro que se anticipa al dueño a llegar a la casa significaría que el dueño está por llegar, y el mantel en la mesa la proximidad de la comida. En efecto, ellos están basados en la costumbre. Pero Mercado los reduce a signos naturales, ya que lo consuetudinario es como una segunda naturaleza:

> A esto se responde, en primer lugar, que, pues esta materia del significar sirve a nuestro intento en la medida en que entendamos el signo convencional, nuestra intención no fue ni debió ser el tratarla ex professo de tal manera, y tratar cada una de sus partes como si todas fueran propias. Sino que, centrados sólo en esta parte, hemos restringido las demás para entender mejor ésta, y por eso propusimos pocas cosas acerca de la significación natural, aunque contiene muchas otras dignas de ser conocidas; a saber: las que parecieron tocar y pertenecer de alguna manera a nuestro objetivo. Las demás cosas que, a mi parecer, los autores tratan con demasiado detenimiento, las cortamos por utilidad, ya que parecerían pertenecer a una facultad más alta, y postular ingenios más agudos. También por ello no dimos importancia al probar prolijamente con muchas palabras la suficiencia de esta división. En segundo lugar, fácilmente se responde que esta significación consuetudina-

ria sin duda se puede reducir a la natural, en cuanto que la costumbre suele considerarse como una segunda naturaleza.[14]

La escritura es signo de la voz, y ésta lo es del concepto. El significar instrumental es representar algo a la facultad cognoscitiva sólo expresándolo o además representándolo.

> En el primer sentido, las voces son signos de los conceptos, y las letras lo son de las voces, pues las expresan sin llevar al oyente al conocimiento de las mismas, al menos no directamente. Pues nada impide que yo, indirectamente y por cierta reflexión, conozca por lo que oigo el afecto o el intelecto del que habla conmigo.[15]

Los conceptos son expresados, pero no representados ante el conocimiento; lo que se representa son las cosas mismas.

Mercado recoge una objeción que va en contra del significar natural. La imagen significa de manera natural y, sin embargo, también por beneplácito del pintor. Pero, según Mercado, hay que distinguir: el ser imagen lo tiene por el pintor; pero, una vez hecha, tiene por naturaleza el significar. Como pasa igualmente con el humo: alguien hizo el fuego que levanta humo; pero, una vez hecho, es natural que el humo signifique al fuego.

El conjunto de signos que más interesa a Mercado es, obviamente, el lenguaje. Para sus orígenes como signo por beneplácito alude a la imposición o insti-

[14] *CL*, 4va.
[15] *CL*, 5rab

tución por parte de Adán, "para que entiendas lo connatural que es al hombre usar las voces, pues apenas fue creado, en seguida usó las voces".[16] Pero añade que, a pesar de su origen convencional, la significación de los términos no es sin razón, sino que sigue un orden, como se ve en las etimologías, "de las cuales fue un curiosísimo investigador nuestro San Isidoro en su tiempo".[17]

Se topa aquí con la polémica del origen natural y del origen artificial del lenguaje. Mercado asevera:

> Platón estimaba que las voces representaban de manera natural, lo cual suscribe la mayoría de los gramáticos. Entre ellos, P. Nigidio fingió muchos argumentos para enseñar que los nombres y los verbos habían nacido no de la imposición, sino de cierta fuerza y razón de la naturaleza. De ellos, insertamos un trozo de Aulo Gelio en estos comentarios de las súmulas, porque nos pareció ingenioso. Cuando decimos (explica) "Vosotros", con cierto movimiento conveniente de la boca, cuando usamos la misma palabra con [señalamiento] y movemos despacio los labios, proyectamos primeramente la cosa, el espíritu y el alma hacia lo lejos y hacia aquellos con los que hablamos. Y, al contrario, cuando decimos "Nosotros", no lo pronunciamos con una exhalación de voz provocada ni intencionada, ni con los labios proyectados, sino que coercionamos el espíritu y los labios hacia dentro de nosotros mismos. Lo mismo se hace al decir "tú", "yo", "para ti" y "para mí". Pues así como cuando asentimos o disentimos, ese movimiento de la cabeza o de los ojos desdice de la naturaleza de la cosa que significa, así en esas voces, como cierto gesto, eso es natural a la boca y al espíritu [o exhalación]. Y también

[16] *CL*, 5va.
[17] *Ibidem*

advertimos que la misma razón que se da en los vocablos griegos se da en los nuestros.[18]

Pero Mercado alega que, si los términos fueran naturales, toda la gente tendría los mismos. Mercado añade una reflexión diacrónica: las lenguas cambian, a veces por completo, como en el caso del latín, que dio origen al italiano, al castellano, etc. Y hace una observación perteneciente a la pragmática: el uso y la costumbre son los que prevalecen.

Por lo cual Agustín, en el libro 3 *De la música*, dice: Es muy manifiesto que los nombres han sido impuestos como a cada quien le plugo, lo cual se ve máximamente por la autoridad y la costumbre. Y en el libro *De las 83 cuestiones* dice: El vocablo está en la potestad del que instituye, con el cual desea que cada quien llame la cosa que ha conocido. Y Jerónimo, en su *Comentario sobre Ezequiel*, 16, dice: Nombres nuevos se imponen a las cosas nuevas. Pero, ya que consta suficientemente el asunto, no conviene tratarlo corroborándolo con muchas cosas y así volverlo dudoso. Sin embargo, puesto que nos pareció ingeniosa la observación y curiosa la advertencia de Nigidio, la hemos transcrito, mas no porque no esté desierta y vacía de las fuerzas de la verdad. Por lo tanto, el término es un signo convencional.[19]

En el *Opúsculo de argumentos*, que va como anexo de sus súmulas, Mercado retoma y amplía varias cosas que había tratado en ellas. Retoma una definición del signo que puede encontrarse ya en Domingo de Soto.[20] Según esta definición, el signo representa algo distinto de sí mismo a la facultad cognoscitiva.[21] Dice que es fácil reconocer que los signos representan ante los sentidos; pero, como también el concepto es signo, por ello también el signo representa ante el intelecto. En los animales el signo es puramente sensitivo, pero para el hombre también es intelectual.

[18] *CL*, 5vb.
[19] *CL*, 6ra.
[20] Cf. D. de Soto, *op. cit.*, 3va. Toma la definición de Pedro Hispano.

Mercado revisa una objeción que se opone a que el significar se divida sólo en formal e instrumental, porque el instrumento se reduce a la causa eficiente, y por ello también debe haber un significar eficiente. Pero Mercado responde que más bien es causa formal, porque causa un concepto, el cual es cierta cualidad, y tiene razón de forma.

Contra lo que ha dicho, de que ninguna cosa se representa a sí misma, se le objeta que la palabra "término" representa a todos los términos, luego se representa a sí misma. No deja de ser muy ingeniosa la objeción, pero Mercado la resuelve diciendo que, ya que significa a todos los términos, y sólo indirecta y remotamente a sí mismo, se representa de manera muy secundaria y accidental.[22]

Contra su aserto de que el significar es lo mismo que ser signo, se le opone el que el significar es efecto del signo, luego no son lo mismo. Mercado responde que "signo" y "significar" significan lo mismo, sólo que "signo" lo hace en acto designado (*in actu signato*) y "significar" en acto ejercido (*in actu exercito*), y en este sentido el significar no es efecto del signo, sino su acto pleno.

[21] Cf. *OA*, 5ra.
[22] Cf. *OA*, 5va.

Contra la definición del signo como representar, se dice que las voces son signos de los conceptos, pero no los representan, pues lo que representan son los objetos. Siguiendo a Aristóteles, Mercado dice que

> primero la mente se dice a sí misma la sentencia con los conceptos. Pues es cierto género interior de locución, donde las dicciones se dicen primeramente y de suyo "verbos". Con los cuales verbos, si pudieran ser vistos por los otros, o percibidos con el sentido, también hablaríamos a los demás, y sobrarían las voces y las escrituras.[23]

Algunos dicen que la escritura significa las voces pero no los conceptos. Mercado prefiere decir que *expresan* los conceptos (por ejemplo en las cartas hablamos con los otros como si estuvieran presentes). Pero, "aun si las voces significan los conceptos, esta significación es cierta expresión, no representación objetiva, esto es, no mueve al oyente a entender los conceptos, y, sin embargo, por las escrituras ciertamente no expresamos las voces, sino más bien las noticias".[24] Porque lo que nos interesa es expresar los pensamientos.

Y es que el significado principal o definitivo no son los conceptos, sino las cosas. Tal es la intención del hablante respecto al oyente. Además, en la oración el término supone por la cosa, no por el concepto. Y se supone por lo significado objetivamente.[25] Como ya

[23] *OA*, 6ra.
[24] *OA*, 6rb.
[25] Cf. *OA*, 6va.

nos ha dicho en las súmulas, una cosa es expresar y otra representar. Se expresan los conceptos y se representan las cosas.

¿La voz significa el concepto con la misma imposición con la que significa la cosa? Mercado resuelve esto diciendo que, si se trata del concepto objetivo, sí es la misma, porque el concepto objetivo es lo mismo que la cosa (recuérdese que el concepto objetivo es la misma esencia de la cosa con existencia mental o intencional o psíquica). Pero si es el concepto formal, hay dificultades. Algunos dicen que la voz es signo natural del concepto; pero eso no es verosímil, porque el término no es efecto natural del intelecto, sino instrumento, y es convencional, por lo que no puede causar una relación natural de significación.[26]

La misma significación de un signo, por ejemplo el signo lingüístico, significa la cosa como "aquello que" (*ut quod*) y al concepto o verbo como "aquello por lo que" (*ut quo*). Expresa el concepto y significa (o representa) objetivamente la cosa. Ambos se dan con la misma imposición, como hay muchos agentes que con la misma acción se procuran el fin y el medio.

Pero ¿qué significa principalmente la voz: el concepto o el objeto? Parecería que Aristóteles sostiene que el concepto, pues afirma que la representación propia de la voz es la del concepto. Con todo —corrige Mercado—, hay que recordar que el Estagirita dice también que los signos significan las cosas, mas también los conceptos o "pasiones" del alma, *i. e.*, sus

[26] Cf. *OA*, 6vb.

afecciones. Esto se ve en que se significan las cosas no en cuanto son sin más, sino en cuanto son pensadas o entendidas. Por ejemplo "hombre" y "blanco" significan esas cosas de manera conceptual y en abstracto. Mercado resuelve el asunto diciendo que los signos lingüísticos significan de modo principal a las cosas, pero de manera mediata, mientras que significan de manera inmediata a los conceptos. Lo prueba diciendo que cuando a alguien se le pregunta qué significa una palabra, responde aludiendo a la cosa, lo cual indica que es lo principal. Y prueba que el concepto es lo significado de manera inmediata, porque el concepto se significa como aquello por lo cual (*quo*) y la cosa como lo cual (*quod*), y primero es el *quo* y luego el *quod*, que es lo final.

Explica Mercado que se trata de una significación única y simple, pero en ella se tolera un doble modo de significar, en cuanto uno está subordinado al otro, y, por lo tanto, subsumido en él. Inclusive dice que el signo significa la cosa y *expresa* el concepto, y la expresión o el expresar tiende a mover, esto es, tiene una clara función de *quo*. Además, los modos de significar abstracto y concreto son incomprensibles si no se introduce esta doble significación, aunque una subordinada a la otra, por lo que en realidad sólo hay una única significación.

Mercado aborda[27] un problema que aparece en Domingo de Soto,[28] a saber: el de si las letras en un libro cerrado son signos, ya que con ello no están significando en acto. Mercado dice que en acto tie-

[27] *OA*, 7rb.
[28] Cf. D. de Soto, *op. cit.*, 4vb.

nen la aptitud de representar. Resulta extraña su respuesta y parece distinta de la que había dado él mismo en las súmulas y también, por lo mismo, distinta de la de Soto; pues, mientras éste responde que para cumplir una definición basta con que se tenga tal propiedad en potencia —que es lo que había dicho Mercado en las súmulas—, aquí Mercado dice que sí es signo en acto, porque en acto tiene la aptitud de representar, lo cual suena a decir que en acto tiene la potencia. Pero no es esto, sino algo muy ingenioso, que explica en seguida, a saber: está distinguiendo entre acto primero y acto segundo. El acto primero del signo es tener esencia y forma de signo, mientras que el acto segundo del signo es representar. Y el término en el libro cerrado carece del acto segundo, pero conserva el primero, y con eso basta para que sea signo en acto. Añade que también se podría decir que ser signo en acto no consiste en tener en sí la significación, sino en estar ya constituido para que el intelecto lo use como signo.[29]

Al preguntársele si el signo tiene relación con la facultad cognoscitiva o con la cosa significada, responde que lo que él más gustosamente enseñaría sería que sólo tiene relación con lo significado, pues se refiere a él, y el referir es tener relación con una cosa. Pero tiene que aceptar que también tiene relación con la facultad, tanto con la facultad intelectiva como con la sensitiva, ya que los animales irracionales sólo usan signos sensibles, mientras que los hombres usan las dos clases.

[29] También se podría decir que están en acto designado (*in actu signato*), no en acto ejercido (*in actu exercito*).

Se cuestiona la división del signo en natural y convencional, pues se dice que alude más a las causas del signo que al signo mismo, a saber: el natural ha sido instituido por la propia naturaleza de la cosa y el convencional por la sociedad. Responde que "es la división de una forma concreta en sus partes de manera concreta; como si dijéramos que la belleza es: una, natural, y otra, artificial".[30] Y así se acerca a la división de un análogo en diversos géneros (y no de un género en sus especies). Tanto un signo como el otro son entes de razón, pero tienen su fundamento en el ente real, por eso constituyen relaciones reales. En el natural, al ser la naturaleza de la cosa el fundamento, y al ser real ésta, se trata de un fundamento real. Asimismo, el signo oral y el escrito son de la misma especie y forma, y sólo difieren en la materia en la que se realizan. En cambio, el término mental y el término exterior sí difieren en especie. Mas el oral y el escrito no, porque el diferir en materia sólo cambia de género a las cosas naturales, pero no a las artificiales, como que un anillo sea de oro o de plata, o una cátedra de madera o de piedra.

Otra objeción va contra el signo instrumental, y dice que en lugar de significar instrumentalmente parece que significa de manera efectiva, como eficiente principal. Lo parece porque conduce las especies a los sentidos. Pero Mercado responde distinguiendo: lo hace en cuanto también es objeto material, no en cuanto signo. Se dice que el mismo prolador o proferente es signo o significa, de manera eficiente, luego

[30] *OA*, 7va

también las voces. Pues el primero es el agente principal, y las segundas sus instrumentos. Pero —responde Mercado— no siempre la acción del instrumento pertenece al agente principal, como se dice que la cítara suena, pero no que el citarista suena.

Se discute también la noción de objeto sólo motivo, ya que al mover se es terminativo de una noticia. Pero termina únicamente el acto de conocimiento, no la facultad. Así, es terminativo de la noticia, pero no da a conocer la cosa que se indaga; por lo cual, en cuanto a ella es sólo motivo, y con eso le basta para no ser propiamente terminativo.

Se ha dicho que el significar naturalmente es representar lo mismo para todos; pero la imagen representa naturalmente y, sin embargo, no es lo mismo para todos, pues una imagen religiosa no significa lo mismo para cristianos y para gentiles. Sin embargo, responde Mercado, sí significa lo mismo para ellos en cuanto hombres. Y pone el ejemplo de la imagen de Júpiter, que, indiferentemente de que alguien sea católico o pagano, le significa algo en cuanto hombre, y a todos lo mismo. Agrega que también se podría responder que en los signos naturales hay grados,

> pues algunos [significan] por instinto de la naturaleza, otros como efectos naturales, por ejemplo el humo, [y] otros sólo naturalmente, por ejemplo la imagen; sólo a los primeros de los cuales les compete esa definición. Ellos comportan positivamente lo mismo para todos, porque a todos les fueron dados como signos por la naturaleza.[31]

[31] *OA*, 8rb-va.

Se cuestiona la división del signo en natural y convencional, pues se dice que alude más a las causas del signo que al signo mismo, a saber: el natural ha sido instituido por la propia naturaleza de la cosa y el convencional por la sociedad. Responde que "es la división de una forma concreta en sus partes de manera concreta; como si dijéramos que la belleza es: una, natural, y otra, artificial".[30] Y así se acerca a la división de un análogo en diversos géneros (y no de un género en sus especies). Tanto un signo como el otro son entes de razón, pero tienen su fundamento en el ente real, por eso constituyen relaciones reales. En el natural, al ser la naturaleza de la cosa el fundamento, y al ser real ésta, se trata de un fundamento real. Asimismo, el signo oral y el escrito son de la misma especie y forma, y sólo difieren en la materia en la que se realizan. En cambio, el término mental y el término exterior sí difieren en especie. Mas el oral y el escrito no, porque el diferir en materia sólo cambia de género a las cosas naturales, pero no a las artificiales, como que un anillo sea de oro o de plata, o una cátedra de madera o de piedra.

Otra objeción va contra el signo instrumental, y dice que en lugar de significar instrumentalmente parece que significa de manera efectiva, como eficiente principal. Lo parece porque conduce las especies a los sentidos. Pero Mercado responde distinguiendo: lo hace en cuanto también es objeto material, no en cuanto signo. Se dice que el mismo prolador o proferente es signo o significa, de manera eficiente, luego

[30] *OA*, 7va.

también las voces. Pues el primero es el agente principal, y las segundas sus instrumentos. Pero —responde Mercado— no siempre la acción del instrumento pertenece al agente principal, como se dice que la cítara suena, pero no que el citarista suena.

Se discute también la noción de objeto sólo motivo, ya que al mover se es terminativo de una noticia. Pero termina únicamente el acto de conocimiento, no la facultad. Así, es terminativo de la noticia, pero no da a conocer la cosa que se indaga; por lo cual, en cuanto a ella es sólo motivo, y con eso le basta para no ser propiamente terminativo.

Se ha dicho que el significar naturalmente es representar lo mismo para todos; pero la imagen representa naturalmente y, sin embargo, no es lo mismo para todos, pues una imagen religiosa no significa lo mismo para cristianos y para gentiles. Sin embargo, responde Mercado, sí significa lo mismo para ellos en cuanto hombres. Y pone el ejemplo de la imagen de Júpiter, que, indiferentemente de que alguien sea católico o pagano, le significa algo en cuanto hombre, y a todos lo mismo. Agrega que también se podría responder que en los signos naturales hay grados,

> pues algunos [significan] por instinto de la naturaleza, otros como efectos naturales, por ejemplo el humo, [y] otros sólo naturalmente, por ejemplo la imagen; sólo a los primeros de los cuales les compete esa definición. Ellos comportan positivamente lo mismo para todos, porque a todos les fueron dados como signos por la naturaleza.[31]

[31] *OA*, 8rb-va.

Se cuestiona también la segunda definición del signo natural, a saber: la que establece que dicho signo es el que significa por la naturaleza de la cosa, pues la imagen es signo natural, y, sin embargo, no significa por la naturaleza de la cosa, sino por el beneplácito del pintor. Pero Mercado responde que la definición significa que la significación viene de la misma naturaleza del signo, y no del beneplácito. Y vendrá o emanará como la forma a partir de la materia, aunque la eduzca el eficiente o agente. Así, la significación surge de la materia del signo, aunque el agente sea humano y la saque por su voluntad. Y se trata de la materia próxima, no de la remota. Por ejemplo, en la imagen la materia remota es la madera o la plata, y "la próxima es la misma semejanza y delineación".[32] Y si se pregunta cómo una relación (la de semejanza) puede fundar otra relación (la de significación), se responde que ambas pueden fundarse en la figura, que es una cosa absoluta y no relativa. O también que a veces una relación puede dar fundamento a otra, sobre todo de segunda intención. Por ese fundamento, los signos naturales no pueden cambiar de significación, mientras que los vocablos, sin cambiar en sí mismos, cambian de significación. Pues los signos naturales sólo dependen de la naturaleza, mientras que los convencionales dependen de la imposición, esto es, del beneplácito. "Así, los signos naturales tienen materia de la que se hacen, pero los signos convencionales no la tienen, a no ser en la materia en la

[32] *OA*, 8va.

que la significación se constituye como teniendo sólo causa eficiente."[33]

Con eso termina Mercado su exposición del signo en cuanto tal y de sus clases, tanto en las *Súmulas* como en el *Opúsculo de argumentos*. Lo que viene en seguida en su tratamiento es el término, que también tendrá una parte muy interesante en la de las propiedades de los términos (*proprietates terminorum*), como la *significatio* y la *suppositio*. Pero ya Mercado ha entregado varios elementos que atañen al signo y la significación. Lo suficiente para tener una idea exacta y una buena comprensión de ese signo tan importante que es el signo lingüístico, al que Mercado dedicará abundantes y profundas disquisiciones.

Vicente de Aragón

Que en la enseñanza y cultivo de la filosofía escolástica que tuvo lugar en el México de la Colonia se dio un puesto importante a la semiótica y la filosofía del lenguaje lo vemos en el dominico del siglo XVIII Vicente de Aragón, que enseñó filosofía en el colegio de San Luis, de Puebla, en el trienio 1739-1741. Producto de sus lecciones fue un texto manuscrito del *Curso* impartido, en el que se encuentra, en la parte de la lógica, un capítulo dedicado al signo.[34]

Como era costumbre, la teoría del signo se estu-

[33] *OA*, 8vb.

[34] V. de Aragón, *Philosophiae Rivulus*, Puebla (México): Colegio de San Luis, 1741. Ms. en la Biblioteca Nacional de México. El capítulo es pequeño: abarca del f. 1v al 2r.

diaba dentro de la lógica, muy al comienzo, porque el término, el enunciado y la argumentación, al igual que todos los instrumentos lógicos del pensar, son signos. De alguna manera se tomaba entonces a la lógica completa como *la* semiótica, y en esto se actuaba de modo muy parecido a como después lo haría Peirce, quien también concibió la lógica como la semiótica más general (de la que se desprenderían todas las aplicaciones particulares).

Dado que Vicente de Aragón era dominico, sigue notoriamente al gran semiótico de esta orden, Juan Poinsot o Juan de Santo Tomás, que en el siglo XVII había dejado una obra monumental de lógica, y en ella varios capítulos inmortales sobre semiótica.[35] Se concebía la lógica como disciplina del razonamiento, del discurso o de la argumentación. Y se veía que las herramientas del pensar son signos, pues con ellos el pensamiento dispone y expresa los esquemas de sus procesos. Al definir, al dividir o enunciar, y al argumentar, se utilizan signos. El pensamiento se despliega en tres operaciones: la aprehensión simple, la composición enunciativa y el raciocinio. Y en todas ellas aparece el signo. Por eso el signo debe ser estudiado desde que se considera la primera operación. En ella se trabaja con conceptos, y esto se hace a través de los términos, que son los signos de los conceptos. Así, el signo se empieza ya a estudiar al comienzo de todo, apenas al iniciar el estudio del concepto (producto de la simple aprehensión, que es la primera operación de la mente).

[35] Véase J. de Santo Tomás, *De los signos y los conceptos*, introd. y trad. de M. Beuchot. México: UNAM, 1989

En efecto, el término —que es el elemento más básico de la lógica— es signo del concepto, con el cual se hacen proposiciones simples o categóricas (en contraposición con las compuestas o hipotéticas). Por eso Aragón define el término como: "El signo por convención a partir del cual se confecciona la proposición simple". Y, ya que el término es un signo, se da cabida al estudio del signo como género del término (y de todos los demás instrumentos lógicos). El conocimiento de los elementos lógicos, de la lógica misma, comienza con el del signo, pues éste es lo genérico y más básico en ella.

Ya en el ámbito de la semiótica, en cuanto tratamiento del signo en general, Aragón adopta la definición de signo que habían establecido Juan de Santo Tomás y los tomistas del renacimiento escolástico. La definición del signo enunciada por Aragón viene a ser en el fondo la misma que mucho después enunció Peirce, expresada con algunas variantes. Aragón formula así la definición: es "el objeto que representa algo distinto de él a la facultad cognoscitiva".

Dado que en el fenómeno sígnico se hace conocer algo a la facultad (pues representar es hacer conocer), ha de aprehenderse el signo de una manera sistemática, orgánica y casi deductiva por medio del hacer conocer o causar el conocimiento. Así, pues, las causas que concurren al conocimiento pueden hacerlo de cuatro maneras: eficiente, objetiva, formal e instrumental. La causa eficiente o hacedora del conocer es la facultad que ejercita el conocimiento (por ejemplo la vista, o el intelecto). La causa objetiva es la cosa que se pone como *objeto* del acto de

conocimiento efectuado por la facultad (por ejemplo la piedra que veo); en ese sentido mueve a la facultad y atrae su intencionalidad. La causa formal es la noticia o el conocimiento mismo que resulta del acto cognoscitivo y que hace pasar a la facultad al estado de cognoscente propiamente dicha (por ejemplo el conocimiento visual de la piedra, resultado de haber efectuado sobre ella un acto de visión). La causa instrumental, como su nombre lo dice, es medio o aditamento que ayuda a que el objeto sea conocido por la facultad, y, así, es el medio por el cual se representa el objeto a la facultad (por ejemplo una imagen lleva así al conocimiento de una persona). La causa instrumental del conocer está al servicio de la causa objetiva del conocer, la cual no es otra cosa que el objeto mismo del conocimiento.

Y el objeto es triple, para los teóricos de la escuela tomista, a saber: un objeto sólo motivo, un objeto sólo terminativo y uno que es simultáneamente motivo y terminativo. El sólo motivo mueve o motiva a la facultad no precisamente al conocimiento de sí mismo, sino al de otro objeto, como la imagen o pintura no nos hace detenernos en ella, sino que nos remite a conocer la persona que representa. Objeto sólo terminativo llamaban los escolásticos a la cosa misma a cuyo conocimiento remite el objeto sólo motivo, por ejemplo la persona a cuyo conocimiento nos remitió la imagen. Y llamaban objeto simultáneamente motivo y terminativo a aquel que movía a su conocimiento y el conocimiento también se detenía o aquietaba en él, por ejemplo la pared, que suscita el conocimiento y en ella se termina.

Hemos visto, pues, la causa eficiente del conocer y la causa objetiva del mismo. La causa eficiente es la operación de la facultad y la causa objetiva es la operación que realiza el objeto de conocimiento. El hacer conocer abarca las cuatro causas del conocimiento: eficiente, objetiva, formal e instrumental, mientras que el representar y el significar sólo abarcan algunas de ellas. Por ello, el hacer conocer es más amplio que el representar y el significar. En efecto, el hacer conocer —como dijimos— se da según esas cuatro causas, a saber: de manera efectiva, objetiva, formal e instrumental. Pero el representar se da sólo de tres de esas maneras: objetiva, formal e instrumental, pues sólo abarca los modos en que algo se hace presente a la facultad cognoscitiva, tanto si se hace presente por sí mismo como si se hace presente por medio de otra cosa. Y el significar sólo abarca el hacerse presente por medio de algo distinto, pues eso es lo que hace el signo, y entonces sólo se hace de dos maneras: formal e instrumentalmente, y por ello hay dos clases principales de signo: signo formal y signo instrumental. Tal es la primera división del signo que ponían los escolásticos, dividiendo el signo en su relación con la facultad cognoscitiva.

Aragón sigue a Juan de Santo Tomás, que había hecho una exposición magistral de esta división del signo, explicando claramente el difícil signo formal, que parece corresponder sólo a los conceptos y a los demás productos mentales considerados como signos. La definición que del signo formal da Aragón es compendio de la establecida por Juan de Santo Tomás. Así, Aragón la define como "la noticia que

representa algo por sí misma y no mediante otra cosa", y es lo que constituye el signo más perfecto, pues ejerce lo que es más propio de la significación: su ser se agota en representar otra cosa. En esa noticia, por ejemplo en un concepto, no nos fijamos en el concepto como tal, sino en su contenido o significado; el concepto en sí mismo se oculta, se esconde, para dejar tan sólo que se manifieste lo representado. Ocurre una situación semejante a la que se da con un lente: si nos pusiéramos a ver la constitución del lente, si nos detuviéramos a contemplar las manchas que puede tener, o alguna raspadura, o a buscar las coloraciones que ha adquirido con el tiempo, o por efecto de los rayos del sol que lo han puesto iridisado, todo ello nos impediría ver lo que nos interesa ver, que es el objeto que tenemos delante, ya sea una sola cosa, o muchas, como el paisaje. Pero el lente más bien desaparece en cuanto tal y deja ver lo que viene al caso. Así es el signo formal, que desaparece o se disminuye a sí mismo en cuanto cosa, y deja resplandecer a su contenido, es decir, optimiza el conocimiento de lo significado. Si consideramos en un signo el doble aspecto que tiene, a saber: de objeto (porque es cierta cosa, ya física, ya psíquica) y de signo (porque remite a otra cosa a la que representa), diremos que el signo formal decrece en cuanto objeto y crece en cuanto signo, por lo cual en la escolástica se pensaba que era el signo más perfecto. A tal punto que muy pocas cosas eran candidatas a ser consideradas como pertenecientes a esa categoría de signo formal; por ejemplo, los conceptos mentales (en los que el signo se anula a sí mismo

para dejar que se manifieste lo representado en él) o las imágenes; algunos quisieron poner como tales los retratos que fueran muy exactos, pero no fue muy admitido. En cambio, el signo instrumental requiere ser conocido como objeto y luego como signo; primero funciona como objeto, y luego como objeto motivo que lleva al conocimiento de otro objeto, el terminativo.

La anterior fue la división del signo según el orden a la facultad cognoscitiva (en signo formal y signo instrumental); pero hay otra relación principalísima, que es la del signo con lo significado, y según ella se divide en natural, convencional y consuetudinario. Los escolásticos daban la mayor importancia, por supuesto, al convencional, en el que se encontraba el lenguaje; pero, con el fin de aclararlo más, estudiaban con detenimiento el signo natural y el consuetudinario, con los problemas que acompañaban a uno y otro. En el signo natural, el vínculo entre signo y significado era establecido por la naturaleza misma, por ejemplo la relación de causa a efecto, como el humo significa al fuego y el gemido lastimero al dolor. En el convencional, el vínculo entre signo y significado ha sido establecido por la voluntad de los hombres, como sucede en el lenguaje. Y en el consuetudinario lo hace ese algo intermedio que es la costumbre. Aragón aduce el ejemplo típico, ya empleado por Juan de Santo Tomás: la costumbre de ver los manteles en las mesas antes de la comida hace que el mantel haya llegado a significar la comida misma, y, si se pone sobre la mesa, lo asociamos con la proximidad de la comida, y la significa.

En síntesis, a pesar de lo breve del capítulo en el que Vicente de Aragón habla del signo, se nos da una idea de los temas tratados por los escolásticos (por lo menos algunos de los temas), y vemos además cuáles eran la reflexión y la enseñanza semióticas que se daban en el siglo XVIII novohispano, a través de este ejemplo. Es sólo una de las escuelas, la tomista, seguida por los dominicos. Y dentro de la orden dominicana, a la que pertenecía Aragón, se seguía principalmente a Juan de Santo Tomás, cuyas doctrinas semióticas estaban expuestas en la magna obra de lógica (*Ars Logica*, del *Cursus Philosophicus Thomisticus*) escrita por él el siglo anterior.[36]

Balance

En estos tres ejemplos de tratadistas de la semiótica en la Nueva España, vemos, en primer lugar, que el tratado de Alonso de la Vera Cruz es breve pero importante, y se nota que es pionero en este tipo de estudios en México. El tratado de Tomás de Mercado es significativamente mayor y más completo. Se ve el desarrollo de los estudios escolásticos en estas tierras, con una profundización y extensión muy considerable. El fomento de estos estudios escolásticos seguirá al principio del siglo XVII, y en la segunda parte del mismo se mezclará con otros intereses, como los herméticos y los de la naciente modernidad (Copérnico, Kepler, Brahe, Galileo, Descartes,

[36] Hay edición moderna, J. a Sancti Thomae, *Cursus philosophicus thomisticus*, ed. B. Reiser, Turín: Marietti, 1930 ss.

etc.). Sobre todo decaerá en el siglo XVIII, como se ve en el ejemplo que hemos elegido, Vicente de Aragón. Ya se dejaba sentir el influjo de los nuevos filósofos, si no todavía los ilustrados, sí los racionalistas franceses, que privilegiaban la teoría del conocimiento sobre la lógica y la semiótica. Sin embargo, no se ve la presencia de la filosofía moderna en ese autor, sólo el producto del ambiente, que llevaría incluso, a la mitad de ese siglo, a varias reformas en los estudios.

Ya la filosofía moderna estaba en pleno proceso de desarrollo, y se cultivaba en Francia, Inglaterra y Alemania, y algo menos en España y sus colonias. Por eso hemos de ver a algunos de los que en esa modernidad europea hicieron avanzar la disciplina de la semiótica, dándole el cauce que la llevaría a los estudios más recientes, en la época contemporánea. Mucho de lo anterior se recibiría, pero también serían notables los cambios.

LA SEMIÓTICA EN LOCKE, LEIBNIZ, PEIRCE Y MORRIS

PLANTEAMIENTO

Después del renacimiento escolástico de los siglos XVI y XVII, en la filosofía moderna, el estudio de los signos (tanto en la semiótica como en la filosofía del lenguaje) decae sensiblemente. La modernidad tuvo un interés más epistemológico; sin embargo, hay en este periodo algunos grandes propulsores que contribuyeron a la semiótica y que conviene tomar en cuenta aquí. Uno de ellos es John Locke, quien dio el nombre *semiotiké* a esta disciplina, y la plantea como algo que se debe desarrollar en el futuro. Otro es Gottfried Leibniz, a quien debe mucho esta rama del saber. Y otro es Charles Sanders Peirce, que recoge la propuesta de Locke y sienta las bases de esta rama tal como la conocemos en la actualidad. El desarrollo de esto se debe, sobre todo, a un gran continuador suyo que fue Charles Morris.

Con ello se verá la construcción de la semiótica moderna en sus fuentes y en sus fundamentos, así como en los principales hitos de su desarrollo. Pues si Locke fue el que lanzó esta idea, ella estaba ya en ejercicio en los escolásticos de su época, como Juan Poinsot o de Santo Tomás. Los escolásticos la cultivaban sin ese nombre, dentro de la lógica material o

lógica mayor; en cambio, Locke lanzó la idea de una ciencia independiente de los signos, pero no fue realizada por él, y tuvo que esperar a ser rescatada por Peirce. Con todo, otros modernos, como Leibniz, hicieron sus aportaciones a la semiótica, y la construcción de Peirce tuvo en Morris un conspicuo continuador.

LOCKE

John Locke (1632-1704) fue uno de los padres del empirismo inglés. Tuvo una influencia nominalista muy fuerte, aunque la expresó en forma de conceptualismo; es decir, para él los universales son conceptos de la mente, pero sin fundamento en la realidad, sólo son constructos cognoscitivos hechos por el entendimiento humano. Al darse al estudio de las ideas (lo que los escolásticos llamaban *species* o conceptos), en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) Locke se percata de que ellas y las palabras son indispensables para pensar, y, como tanto unas como otras son signos, resulta que los signos son indispensables para el pensamiento.

Por eso Locke da una gran importancia a los signos. Lo hace por su espíritu empirista y nominalista. Los trata en su célebre *Ensayo*, al final de toda la obra, donde habla de la partición que él propone de las ciencias. Tal partición es trimembre: unas son físicas, otras prácticas y otras semióticas. Para estas últimas usa el nombre griego *semiotiké*, el cual no parece pertenecer al griego clásico, sino que es un neologismo usado como *semeiotiké* por Heinricus Stephanus

en su *Thesaurus Grecae Linguae* (1572-1573), del que Scapula hizo un diccionario abreviado pirata en 1579, el cual se hallaba en la biblioteca privada de Locke y seguramente fue por el que lo conoció.[1]

La división procede tomando en cuenta lo que el hombre puede conocer a través de los conceptos: *1)* la naturaleza de las cosas como son en sí mismas, sus relaciones y sus maneras de operación; *2)* lo que el hombre debe hacer, en cuanto agente racional y volitivo, para alcanzar sus fines, sobre todo la felicidad, y *3)* los modos en que ambas cosas, *1* y *2*, son alcanzadas y comunicadas.

De acuerdo con ello surgen, en primer lugar, las ciencias físicas, que conocen las cosas en su ser y constitución, propiedades y operaciones, no sólo las materiales sino también las espirituales, porque tienen igualmente todo eso. Abarcan a Dios, los Espíritus y los cuerpos, así como sus afecciones, por ejemplo el número y la figura; por eso se trata de la ciencia natural pero en sentido amplio, y busca la especulación de la verdad pura. Vienen las ciencias prácticas, que buscan orientar las acciones a la obtención de las cosas buenas y útiles. A ellas pertenece la *ética*, que busca las reglas y medidas de las acciones del hombre para encontrar la felicidad. Su

[1] Cf. J. Deely, *New Beggininings. Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*, Toronto: University of Toronto Press, 1994, 111-113. Ver también el mismo, "John Locke's Place in the History of Semiotic Inquiry", en Jonathan Evans and John Deely (eds.), *Semiotics 1986*, Lanham, Maryland: University Press of America, 1987, pp. 406-418; y el mismo, "Locke's Proposal for Semiotics and the Scholastic Doctrine of Species", *The Modern Schoolman*, LXX (1993), pp. 165-188

finalidad no es la verdad pura, sino el *derecho* y la conducta acorde con él. Y, en último lugar, la tercera rama se puede llamar *semiótica* o doctrina de los signos, de entre los cuales ciertamente los más útiles y usuales son los lingüísticos, las palabras. Se puede llamar *lógica*, la cual investiga la naturaleza de los signos que hace la mente para conocer las cosas y comunicar ese conocimiento. Ya que las cosas no siempre pueden estar presentes, la mente se hace una representación de las mismas y éstas son sus signos, a saber las ideas. Y ellas son necesarias para guardar en la memoria ese conocimiento y para comunicarlo a otros. Las ideas se expresan por las palabras, o sonidos articulados, que son los que se encontraron más útiles para los hombres. Locke mismo cree que si se investiga a profundidad esto, tal vez se llegará a una lógica y una crítica diferentes de las que son usuales.[2]

De esta manera, Locke propone la idea de una ciencia del signo en general, que abarque asimismo los signos lingüísticos, que son los más adecuados para comunicar las ideas entre los hombres. Ciertamente sólo es el planteamiento de la necesidad de una disciplina tal, no el cumplimiento de ella, ni siquiera su desarrollo; pero dejó asentado el proyecto. Éste sería cultivado por otros que vendrían después.[3]

[2] J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Londres: E. Holt, 1690, pp. 361-362

[3] Cf. N. Kretzmann, "La tesis principal de la teoría semántica de Locke", en I. Tipton (ed.), *Locke y el entendimiento humano*, México: FCE, 1981, pp. 227 ss

Leibniz

Gottfried Leibniz (1646-1716) siguió por el camino de las ideas, en el que discurrió Locke. Para su semiótica fue muy importante la relación del signo con la idea.[4] Leibniz conoció el *Ensayo* de Locke e incluso escribió, como réplica a sus planteamientos, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, que no publicó por haberlos terminado a la muerte de Locke, y juzgó que no era conveniente publicar una discusión con alguien que ya no se podía defender. Pero el interés de Leibniz por la semiótica y el signo es independiente, más bien en relación con sus intereses sobre la lógica.

En efecto, Leibniz tuvo siempre una extraña pasión por la lógica, en la cual inscribía el estudio de los signos. Sobre el estudio del fenómeno sígnico dejó apuntes interesantes. No alcanzó a sistematizar mucho, pero por lo menos llegó a una realización más amplia que la de Locke, el cual, como vimos, sólo dejó apuntada la necesidad de la ciencia de la semiótica. Leibniz mantuvo polémica con Locke a propósito de las ideas, y por ello recorrió analítica y críticamente el *Ensayo* de este autor, y le opuso sus *Nuevos ensayos*, en los que ataca su empirismo y defiende algo muy extendido en los racionalistas: la existencia de ideas innatas. Pero no parece que Leibniz haya dependido de Locke para interesarse en una ciencia de los signos; ya en otros escritos había

[4] Cf. H. Burckhardt, *Logik und semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Munich: Philosophia Verlag, 1980, pp. 147 ss.

abordado el problema del signo, incluso en general, como en una tabla de definiciones, compuesta alrededor de 1672, por no mencionar sus escritos sobre el cálculo lógico, la combinatoria que heredaba de Lulio, Kircher y los herméticos.[5]

En esas definiciones se encuentra la del signo, que corre así: "Un signo es lo que ahora sentimos y, además, juzgamos que está conectado con algo por la experiencia anterior, propia o ajena".[6] Así, un signo consta de un vehículo de signo, algo que se significa, algún o algunos intérpretes, que lo perciben en algún tiempo.

> De acuerdo con esta definición, la función primaria de cualquier signo es evocar su significado en la mente de un intérprete. E incluso, dentro del marco de esa función fundamental, es posible distinguir varias funciones especiales, a cuenta de las diferencias entre tipos de intérpretes, de cosas significadas o de vehículos de signo y de las coordenadas temporales involucradas.[7]

Por otra parte, Burckhardt muestra que Leibniz tomó de los escolásticos la mayoría de sus definiciones del signo, principalmente de Domingo Báñez (*Institutiones Minores Dialecticae*, Coloniae, 1600).[8]

En cuanto a la división de los signos surgida de esa definición, lo primero que resulta es la distinción entre las funciones *informativa* y *mnemónica*, y de ella

[5] Athanasius Kircher ya usaba el nombre *semeiologia*.

[6] G. Leibniz, *Sämtliche Schriften*, Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1950 ss., vi, ii, 500.

[7] M. Dascal, *Leibniz. Language, Signs and Thought*, Amsterdam-Filadelfia: John Benjamins Publ. Co., 1987, p. 31.

[8] Cf. H. Burckhardt, *op. cit.*, p. 175.

surgen dos tipos de signos: los que tienen función informativa son propiamente *signos*, y los que tienen función mnemónica son *notas*. Ya hemos visto algo parecido en los estoicos, a saber: la división de los signos en indicativos y conmemorativos o recordativos.

El interés de Leibniz en estas funciones se debe a que no todo lo que hacemos con signos es comprendido por nosotros. No siempre los signos nos hacen conocer, pero nos hacen recordar o tener presentes las cosas a las que se refieren. Así, con una falta de información, los signos pueden servirnos de símbolos de las cosas, y de esa manera operar con ellas. Esto fue un paso de Leibniz hacia su idea de una Característica Universal, o cálculo lógico de todas las cosas. Pues, en efecto, no nos evocan las ideas, pero nos hacen presentes de alguna manera las cosas, como una señal, y con eso basta. El ejemplo más claro es el del álgebra, ya que en ella sólo hay sustitución, no plena información. Es como un razonamiento ciego, sin interpretación completa. En las nociones complejas, y la mayoría de nuestras nociones lo es, sólo se puede tener conocimiento ciego o simbólico: "...cuando una noción es muy compleja, no podemos pensar simultáneamente todos sus ingredientes... la mayor de las veces el pensamiento de las cosas complejas sólo es simbólico".[9] Esto dio a Leibniz una gran soltura para ver los signos como marcas de las cosas, sin exigir la completa comprensión o interpretación de los mismos, y poder avanzar así en su empresa de un cálculo raciocinador, esto

[9] G. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1965, IV, 423.

es, de un cálculo lógico que se aplicara a todas las cosas. Nunca alcanzó cabalmente el logro de esa empresa, pero por lo menos abrió caminos a otros lógicos que avanzaron un poco más (nunca del todo) en esa búsqueda de la lógica perfecta.

Peirce

Mucho le debe la semiótica al norteamericano Charles Sanders Peirce (1839-1914). Fundador del pragmatismo junto con W. James, asignó gran importancia a la acción y el hábito. Pero la acción se desata por medio de signos; por eso le interesó tanto la ciencia del signo. Para ella recoge el nombre propuesto por Locke, *semiotiké*, ahora *semiotics*.[10] Y se dedica a construir las bases de la misma, esto es, a dilucidar el objeto de la semiótica, así como sus partes. También se dio a la tarea de definir el signo, de describir el acontecimiento o proceso semiótico y a dividir los signos de manera muy minuciosa, buscando de ellos sus definiciones y descripciones más exactas.

Entiende la semiótica como el estudio del signo en general, esto es, de todas las clases de signos. Por ejemplo, no sólo del signo lingüístico. Aunque la relaciona con la psicología, sobre todo la asigna a la filosofía, concretamente a la lógica. La semiótica, que es el estudio del signo en general, tiene tres ra-

[10] Cf. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne-P. Weiss, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1965, 2.227.

mas, correspondientes a las tres ramas del *trivium* medieval, que eran las ciencias *sermocinales* o del discurso (*sermo*), a saber: gramática, lógica o dialéctica y retórica. Así, dice que la primera es la gramática pura, la segunda la lógica o dialéctica pura y la tercera la retórica pura.[11] La primera estudia los signos y sus conexiones mutuas; la segunda la relación con los objetos y la tercera las modificaciones que les infieren los usuarios.

Para definir el signo, se remite a su tabla de categorías ontológicas, que son tres: la *primeridad*, que es lo que se presenta a la conciencia de manera inmediata, y todavía no se dice nada de su existencia, sólo se presenta a la conciencia como una cualidad; justamente la existencia aparece en la *segundidad*, que es el carácter de resistencia o de imposición que ejerce algo frente a la conciencia, ya aquí aparece la relación de algo primero a algo segundo, de un objeto a un sujeto, y en seguida viene la *terceridad*, que es una relación triádica, a saber: entre tres elementos, y tiene carácter de ley, de legalidad, de algo que habitualmente sucede, por lo cual puede ser puesto como ley de la naturaleza o de la lógica. Precisamente el ejemplo principal es el del signo y la significación.[12]

En efecto, el signo se da en una relación triádica. El signo es una cosa que representa otra para alguien. Es decir, hay un signo o representamen, hay una cosa u objeto, y hay un intérprete. Peirce explica:

[11] Cf. *ibid.*, 2.229

[12] Cf. *ibid.*, 2.238-239.

> Un *Representamen* es el Primer Correlato de una relación triádica; el Segundo Correlato se llamará su *Objeto*, y el posible Tercer Correlato se llamará su *Interpretante*, por cuya relación triádica el posible interpretante es determinado para ser el Primer Correlato de la misma relación triádica con el mismo Objeto, y para algún posible Interpretante. Un *Signo* es el representamen del cual algún interpretante es una cognición de alguna mente. Los Signos son los únicos representámenes que han sido muy estudiados.[13]

Pues bien, en el intérprete se da una entidad con la que interpreta, es el interpretante, y puede ser un concepto, una acción o un hábito. Y resulta que este interpretante es un signo de ese signo que se interpretó. Es decir, es un signo de signo, un signo de segundo orden. Y éste puede desatar otro, y éste otro, y así sucesivamente. Lo cual nos habla de una interpretación sin fin, de una semiosis infinita.[14]

Además, hay varias clases de objeto: objeto inmediato y objeto final o ideal. Igualmente, hay varias clases de interpretante: interpretante inmediato e interpretante final o ideal. La verdad se daría en la confluencia del interpretante final con el objeto final; pero esto es sólo ideal, y únicamente se daría al límite, en el infinito, en el que se cruzaran todos los interpretantes de todos los intérpretes, como una comunidad infinita de sabios que compartieran sus hallazgos. Por ello, se requiere el diálogo, el cual tie-

[13] *Ibid.*, 2.242

[14] Peirce dice "*ad infinitum*" (*ibid.*, 2.303). Pero también se puede llamar "semiosis indefinida" o "ilimitada", como lo hace F. Merrell, *Peirce, Signs, and Meaning*. Toronto: University of Toronto Press, 1997, p. 139.

ne un papel muy importante en la determinación de la significación y de la verdad.

La clasificación de los signos que hace Peirce es muy amplia y prolija, por lo que solamente nos detendremos en los más importantes y hasta imprescindibles. Divide primero el signo en cualisigno, sinsigno y legisigno. El cualisigno es una cualidad que funciona como signo, por ejemplo un color; el sinsigno es una sustancia que funciona como signo, por ejemplo una estatua, y el legisigno es una ley que funciona como signo, por ejemplo los signos convencionales.[15]

En segundo lugar, el signo se divide en índice, icono y símbolo.[16] El índice es el signo inmediato, casi natural, que representa de modo directo, por ejemplo un grito en la calle significa al que lo emitió, las nubes representan la lluvia, el humo al fuego, etc. El icono es un signo intermedio, que tiene algo de natural y algo de artificial, pues es impuesto por el hombre, pero se tiene que basar en algo de la realidad y contener alguna semejanza o analogía con ella; por ejemplo, el emblema de la justicia, que es una mujer con los ojos vendados y que lleva una balanza en la mano, tiene que guardar cierta relación analógica con el no ver a quién se hace y guardar un perfecto equilibrio con todos los involucrados. El símbolo es totalmente arbitrario (aquí toma la palabra en su sentido original griego, usado por Aristóteles, como signo convencional), por ejemplo, las palabras "hombre", "man" y "anthropos". Por su

[15] Cf. Ch. S. Peirce, *op. cit.*, 2.243-246.
[16] Cf. *ibid.*, 2.247-249.

parte, el icono tiene tres clases, que son: imagen, diagrama y metáfora.[17] Ya que el icono se basa en la analogía, ésta puede ser muy apegada, como en la imagen, que es casi copia de la cosa, pero nunca llega a ser copia perfecta; el diagrama tiene analogía con la cosa de manera más móvil, como representando relaciones y pasos de procesos. Y la metáfora sigue teniendo analogía con la cosa o hecho que designa, pero menos clara y directa, representa aspectos o funciones que tiene; sin embargo, una buena metáfora puede ser tan representativa de algo como una fórmula suya o una casi copia suya.

La tercera clasificación que hace Peirce del signo es también triádica, a saber: rema o término, dicisigno o enunciado y argumento.[18] En esta última división se recobrarían los clásicos elementos de la lógica: el término, el enunciado y el argumento (o, desde el lado epistemológico, concepto, juicio y raciocinio). A su turno, el argumento se divide en inductivo, deductivo y abductivo. Este último, el de la abducción, corresponde al método de hipótesis. Así tenemos, en Peirce, una semiótica, asociada a la psicología y a la lógica, que se muestra muy fuerte y consistente en sus bases y en su desarrollo inicial. Faltó a Peirce el desarrollarla, pero sentó unos fundamentos muy fuertes. Algunos trataron de hacerlo, como Charles Morris y Thomas A. Sebeok, aunque han dejado mucho por hacer. Solamente, a título de ejemplo, hablaremos un poco del primero.

[17] Cf. *ibid.*, 2.277.
[18] Cf. *ibid.*, 2.250-253.

Morris

De la Escuela de Chicago, Charles Morris (1901-1979) recoge muchas enseñanzas de Peirce. También se apega a la psicología y a la filosofía. En cuanto a la psicología, da un andamiaje funcionalista a la disciplina, pues privilegia la corriente denominada behaviorismo o conductismo. En cuanto a la filosofía, prefiere la lógica, teniendo relación con algunos miembros del positivismo lógico o empirismo lógico, como Rudolf Carnap. De hecho, recibió el pragmatismo conductista de su maestro George H. Mead, y en los años de la guerra entró en contacto con Carnap, quien venía del Círculo de Viena, huyendo del nazismo. Colaboró en la *Enciclopedia of Unified Science*, en la que escribió el fascículo "Foundations of the Theory of Signs" (1938). Éste constituye su obra clásica, en la que expone lo principal de su teoría, y la amplía en *Signs, Language and Behavior* (1946), el cual, como lo indica su título, sigue el cauce del conductismo.

Morris considera la semiótica como la ciencia de la semiosis, o acontecimiento o proceso de signo. La semiótica puede ser pura o aplicada; la primera elabora la teoría semiótica, la segunda analiza trozos específicos de significación, como el signo poético, religioso, etc. Por lo que hace a la semiótica pura o teórica, tiene como principal cometido esclarecer el fenómeno o acontecimiento de signo, la semiosis.[19]

[19] Ch. Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos*, México: UNAM, 1958, p. 33.

Éste ocurre cuando se da un vehículo de signo, un significado y usuarios de aquél (un mínimo de dos, para que haya emisor y receptor, o hablante y oyente, los cuales van siendo alternadamente en la comunicación). A lo que Peirce llamaba gramática, y que estudia las relaciones de los vehículos de signo entre sí, Morris lo denomina sintaxis. A lo que Peirce llamaba dialéctica, y que estudia las relaciones de los signos con los significados, Morris lo llama semántica. A lo que Peirce llama retórica, y que estudia las relaciones entre los vehículos de signo y los usuarios, Morris lo llama pragmática. Quedan, así, tres ramas de la semiótica, que son la sintaxis, que estudia las relaciones de coherencia entre signos; la semántica, que estudia las relaciones de correspondencia entre vehículos de signo y significados u objetos, y la pragmática, que estudia las relaciones de uso entre los vehículos de signo y los usuarios o hablantes, pues éstas determinan y modifican la relación de los signos con los significados.[20]

Morris continúa sus investigaciones aplicando sus principios semióticos teóricos o generales a diversos campos del significado, como el artístico y el religioso. Habla de distintos usos de los signos: informativo, valorativo, iniciativo y sistemático; igualmente, habla de distintos modos de la significación: designativo, apreciativo, prescriptivo y formativo. Allí entran los distintos tipos de lenguaje: científico, mítico, tecnológico, lógico-matemático, de ficción, poético, político, retórico, legal, moral, religioso, gramatical,

[20] Cf. *ibid.*, p. 36.

cosmológico, crítico, de propaganda y aun el metafísico.[21] Morris tiene el mérito de haber insistido en la pragmática en un momento en que sólo se laboraba en la sintaxis y la semántica.[22] Es decir, habló de la estrecha conexión que tienen entre sí las tres dimensiones de la semiótica (sintaxis, semántica y pragmática), de modo que la última fuera la más abarcadora y compleja.

Balance

Como se ve, éstos han sido hitos muy importantes en la historia de la semiótica. Son pasos que se han dado desde un pasado muy digno y rico, a un presente que ha cosechado numerosos logros, preparando un futuro en el que aún se podrán conseguir muchos más. Esto es algo que vemos sobre todo en el cultivo y desarrollo de esa parte tan importante y tan compleja —y, por lo mismo, difícil— que es la pragmática, a la que dedicaremos nuestra atención en el capítulo que sigue.

[21] Cf. el mismo, *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires: Losada, 1962, pp. 27 ss.

[22] Cf. K.-O. Apel, "Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía. La semiótica de Ch. Morris", en el mismo, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985, t. I, pp. 133 ss.

FREGE, RUSSELL Y WITTGENSTEIN: LA VISIÓN ANALÍTICA DEL LENGUAJE

Planteamiento

En una línea aledaña a la del pragmatismo norteamericano, del que Peirce y Morris fueron cultivadores connotados, se dio la reflexión semiolingüística de la que sería llamada filosofía analítica del lenguaje. Tuvo entre sus miembros a pensadores tan connotados como Gottlob Frege, George Edward Moore y Bertrand Russell. Pero sobre todo se distinguió un discípulo de éstos, que fue el genial Ludwig Wittgenstein (1889-1951).[1] Conoció a Frege y sus trabajos, aunque se apartó de él, al igual que de Russell.

Atenderemos mínimamente a Frege y a Russell, para centrarnos en Wittgenstein. Él mantuvo contacto con uno y otro. Siempre fue crítico con las teorías de éstos, pero la exposición quedará más clara a la luz de algunas teorías de uno y otro. Con ello se resaltará la originalidad del discípulo, el cual tuvo también cambios debidos a su fuerte autocrítica. De una etapa referencialista muy fuerte, pasó a una teoría del significado como resultado del uso.

[1] Cf. A. Tomasini, *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, México: UNAM, 1986; *El pensamiento del último Wittgenstein*, México: Trillas, 1988.

Gottolob Frege

Las principales aportaciones de Frege en el ámbito de la semiótica se sitúan en los dos aspectos que señala para el signo: el sentido (*Sinn*) y la referencia o significado (*Bedeutung*).[2] El primero es el modo de la presentación, por ejemplo "El lucero matutino" y "El lucero vespertino", que son diferentes, y el segundo es el objeto al que apuntan; en este caso, ambas expresiones se refieren al mismo: el planeta Venus. Esto encontró numerosas aplicaciones, sobre todo en la filosofía del lenguaje.

Bertrand Russell

La aportación de Russell a la semiótica puede centrarse en su búsqueda de la forma lógica de las expresiones gramaticales (atomismo lógico), en su estudio de la denotación y en sus investigaciones semióticas de línea conductista.[3] En efecto, criticó la distinción de Frege entre sentido y referencia de los signos y trató de resaltar la denotación, que es referencialista.

Estudiando el denotar, estableció su teoría de las descripciones y su teoría de los tipos lógicos. La primera analiza los nombres propios como descripciones o frases denotativas. En ellas el nombre propio

[2] Cf. G. Frege, "Sobre sentido y referencia", en *Estudios sobre semántica*, Barcelona: Ariel, 1973 (2a. ed.), pp. 50 ss.
[3] Cf. G. Hurtado, *Proposiciones russellianas*, México: UNAM, 2000.

(como "Walter Scott") desaparece y sólo queda una descripción del portador (como "El autor de *Waverley*") y es tratado como una frase con el artículo "el", eliminándose los problemas semánticos de los nombres propios. En esa misma línea denotativa, analizó los diferentes niveles de referencia que se dan en las expresiones, como la que tienen "John", "el dúo dinámico", "el club de los solteros", etc., que, siendo de nivel cada vez más universal, son de tipo 1, de tipo 2, de tipo 3, etc. En su época llamada del atomismo lógico, hasta acabada la primera Guerra Mundial, buscaba los elementos fundamentales o átomos del lenguaje, para tener la forma lógica del mismo, y en esto fue seguido por Wittgenstein. Después, Russell se dedicó a aplicar la psicología conductista al lenguaje, de manera no muy distinta a Charles Morris. Allí Wittgenstein tomó otros derroteros.

El proceso de Wittgenstein

Suelen señalarse dos épocas en el pensamiento de Wittgenstein. Una primera, expuesta en su *Tractatus logico-philosophicus* (1921), en la que tuvo una teoría del signo y del lenguaje basada en el reflejo o espejeo de la realidad por parte de las expresiones. Con ella influyó mucho en el atomismo lógico de Russell y en el neopositivismo o positivismo lógico. Y otra, expuesta en sus *Philosophical Investigations* (publicadas póstumamente en 1953), y que es a la que atenderemos, en la que cambia esa teoría por otra centrada en el uso de las expresiones, es decir, en el

significado como resultante del uso lingüístico, y es lo que corresponde a lo que ahora se denomina corrientes pragmáticas del lenguaje, porque se las compara con el pragmatismo de Peirce y la pragmática de Morris, ciertamente centradas en el uso de las palabras y su dependencia de los hablantes, esto es, en su uso pragmático.

En efecto, Wittgenstein, en su llamada "segunda época", originó una postura frente al significado que fue seguida por muchos filósofos analíticos, sobre todo de Oxford. Ésta es la corriente que ha sido llamada "pragmática", la cual se ha dado en el seno de la filosofía analítica, por ejemplo con Austin, Ryle y otros. Después fue continuada por teóricos de los Estados Unidos, como Searle, Grice, Alston, Quine, Putnam y otros. En este país ya había corrido una larga tradición pragmática, con Peirce, James, Mead y Dewey. Por eso fue fácilmente recibida por filósofos más recientes de ese corte, como los mismos Quine y Putnam. También se extendieron estas dos vertientes, de origen angloamericano, a pensadores alemanes, como Apel y Habermas.

El paso de la primera a la segunda época

Wittgenstein había sostenido en el *Tractatus logico-philosophicus* una teoría correspondentista o, más bien, pictórica del significado, según la cual las expresiones reflejan o espejean la realidad, los objetos. Cambia esta postura, primero en los *Cuadernos azul y marrón* y, sobre todo, en las *Investigaciones filosóficas*, dando paso a su segunda época. Cambia su teoría pictórica del lenguaje por la del significado como función del uso.[4] En lugar de buscar una cosa que fuera el significado de la palabra, prefería obtener ese significado atendiendo al uso de la misma. Esto fue convertido en una especie de *slogan* por sus discípulos: "el significado es el uso".[5] Así, no buscaba entidades físicas ni abstractas como significado, sino usos.[6] Los significados eran los usos, en lo cual se muestra su nuevo talante pragmático.[7]

El significado como uso se aplica tanto a las palabras como a los enunciados. Unas y otros tienen sig-

[4] En efecto, ya desde *Los cuadernos azul y marrón* (Madrid: Tecnos, 1968, p. 31). Wittgenstein dice: "Si tuviésemos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que es su *uso* [...] El error que estamos expuestos a cometer podría expresarse así: estamos buscando el uso de un signo, pero lo buscamos como si fuese objeto que *coexistiese* con el signo. (Una de las razones de esta falta vuelve a ser que estamos buscando 'una cosa que corresponde a un sustantivo')". Pero también, y de manera más clara, en las *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1972, I, 43): "El significado de una palabra es su uso en el lenguaje".

[5] Cf. J. Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, 1953, p. 117.

[6] Cf. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. cit., I, 40.

[7] Se denomina "pragmática" a esta corriente en atención a las tres partes de la semiótica que destaca Charles Morris: la sintaxis, la semántica y la pragmática. La primera estudia las relaciones de los signos entre sí, aportando las reglas de coherencia entre ellos; la semántica estudia las relaciones de los signos con sus objetos, aportando las reglas de correspondencia, y la pragmática estudia las relaciones de los signos con los usuarios, aportando precisamente las reglas de uso. Dado que la pragmática toma en cuenta a los usuarios y a las reglas de uso de los signos, por ello se aplica como denominación a esta corriente centrada en el uso de los signos.

nificado por su uso; más concretamente, por sus reglas de uso.[8] Por ello deben buscarse los sistemas de reglas de uso; y, para conocer la vida del lenguaje, debe llegarse a cierta exactitud en su determinación y establecerse para siempre.[9] Así, sólo es válido el uso reglamentado. Pero, a pesar de que Wittgenstein hable con cierto sabor cientificista, está lo más lejos posible del positivismo lógico en esta época de las *Investigaciones*. Ahora, para él, un lenguaje reglamentado no es un lenguaje más un sistema de reglas, sino una forma reglamentada de comportamiento.[10] Dentro de este planteamiento, que se parece mucho al del conductismo, el significado de una palabra no depende de lo que con ella se intenta o de lo que con ella se quiere decir, pues las disposiciones conductuales no son causa de sus manifestaciones conductuales.[11] Se trata de la conducta abierta, pública, no privada: el significado de una palabra es una función del uso reglamentado, esto es, depende de que se integre en usos sancionados por la comunidad hablante.[12] Puede describirse esto diciendo que esa expresión se usa bien porque pertenece a *juegos lingüísticos* o *juegos de lenguaje* (*Sprachspiele*) que son *formas de vida* (*Lebensforme*) de la comunidad hablante.[13]

[8] Cf. L. Wittgenstein, *op. cit.*, I, 54-55.
[9] Cf. *ibid.*, I, 82.
[10] Cf. *ibid.*, I, 100-102.
[11] Cf. *ibid.*, I, 496-497.
[12] Cf. *ibid.*, I, 7.
[13] Cf. *ibid.*, I, 23.

USO, JUEGOS DE LENGUAJE Y FORMAS DE VIDA

Así, la proposición, para Wittgenstein, pasa, de ser retrato de la realidad, a ser movimiento en el juego de lenguaje. De manera estructuralista, se diría que hay un desplazamiento de la lengua al habla, en lo que reside el sesgo pragmático. Se sitúa en el habla o el decir. En esta etapa segunda y ya desde antes, para Wittgenstein, "decir" es un término técnico que no se usa meramente como "hablar", sino para denotar lo que resulta de las oraciones genuinamente descriptivas, o sintáctica y semánticamente correctas. Los enunciados correctos dicen, pero ellos se forman a partir de un pequeño grupo de signos, y aquí hay una cosa que parece original de Chomsky, pero que ya Wittgenstein la había previsto desde el mismo *Tractatus*, a saber: que con un número finito de signos podemos generar un número casi infinito de oraciones: "Pertenece a la esencia de la proposición el que sea capaz de comunicar un sentido *nuevo*".[14] Por eso no extraña tanto el paso de la semántica a la pragmática en la trayectoria de Wittgenstein. Las expresiones cobran sentido en el contexto de un juego de lenguaje.

En las *Philosophical Investigations*, el juego del lenguaje es "un conjunto de signos aplicados de manera regular en conexión con actividades extralingüísticas (acciones)".[15] Es una noción práctica y social

[14] L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, 1973 (2a. ed.), 4.027.
[15] A. Tomasini, *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*. México: Interlínea-Conaculta-INBA, 1994, p. 33.

que requiere, por ejemplo, de un entrenamiento. No definición ostensiva, sino instrucción por ostensión. Allí, en el seno de la comunidad de hablantes, en el acuerdo, surge el sentido de las reglas. Pero no es un acuerdo sobre las reglas mismas (pues se supone ya el lenguaje y por ende las reglas), sino sobre la *forma de vida*. En efecto, una persona sólo en el seno de una comunidad de hablantes puede tener el concepto de regla.

Lo que distingue a un juego de lenguaje de otro es la práctica asociada a él. Se estudia el lenguaje aplicado, las posibilidades de utilización, fijadas en conexión con la praxis. Se fijan los límites del sentido, los cuales pertenecen a la *gramática profunda* de una expresión. Estudiar esta gramática profunda es estudiar filosóficamente el lenguaje.

Se puede, pues, conectar la noción de juego de lenguaje con la de gramática profunda en Wittgenstein, algo también parecido a lo de Chomsky. En el segundo Wittgenstein, la gramática filosófica estudia las reglas del lenguaje, no sólo las de sintaxis, ni sólo las de semántica. Son reglas de sistema abierto que son pragmático-semánticas, cuya ignorancia origina los problemas filosóficos. Son regulaciones lingüísticas conectadas con actividades, nunca se dan solas.

Por supuesto que lo filosóficamente interesante del lenguaje no son las reglas de la gramática superficial, sino las de la profunda, sobre todo por estar conectadas con "un cierto número (indeterminado) de proposiciones y de vínculos conceptuales que no se fundan en razonamientos, argumentos, etc.",[16] y que son los que configuran el esqueleto del lenguaje y determinan la lógica de su uso.

Tales proposiciones son las reglas gramaticales. La regla gramatical no es exactamente una proposición, pero puede vérsela como una de ellas. No es propiamente proposición porque no es propiamente aseveración, sino una guía para la práctica lingüística:

> En este sentido de "aseveración" la regla gramatical no dice nada. No se trata, empero, de una tautología o de un sinsentido, por la sencilla razón de que su enunciación puede ser útil en el proceso de aprendizaje y de la enseñanza del uso coordinado de las palabras. Tiene, pues, un empleo asegurado.[17]

Sin embargo, las reglas pueden ser vistas como enunciados, porque también tienen un uso, *i. e.*, un significado. No son enunciados analíticos, sino sintéticos *a priori* y necesarios *a posteriori*. De manera contingente dictan lo que en el lenguaje es necesario. Tales reglas son arbitrarias, pero su arbitrariedad es limitada.

Son *a priori* porque no dependen de la experiencia del mundo, sino que la posibilitan, *i. e.*, son lógicamente independientes del mundo en cuanto son condición de posibilidad de la experiencia, previas a ella. Pero son reglas arbitrarias, en el sentido de que podían haber sido otras. (Pero aquí se puede plantear a Wittgenstein la siguiente objeción: si el len-

[16] *Ibid.*, p. 46.
[17] *Ibid.*, p. 50.

guaje surge de la experiencia, de la acción con el mundo, ¿cómo pueden ser previas a ella?)

Con todo, su arbitrariedad —como ya se dijo— tiene límites. "Éstos, sin embargo, no los fija el mundo, o, mejor dicho, no los fijan 'propiedades esenciales', 'rasgos necesarios', etc., de la realidad, sino hechos (contingentes) y, sobre todo, las posibilidades de la acción humana."[18] Por eso la investigación gramatical, aunque no versa sobre signos, no es sobre fenómenos, sino sobre posibilidades de los fenómenos.[19] Se descubren las reglas de uso de las expresiones, las cuales determinan el sentido de éstas.

Esa investigación gramatical, la gramática, suplantará a lo que ha venido llamándose "filosofía". En efecto, los problemas filosóficos surgen por errores gramaticales, y la nueva filosofía explicita sus reglas de gramática, con lo cual se aclara el sentido de las expresiones, mostrando que el problema filosófico surge de una violación a las mismas, y con ello desaparece éste. En lugar de resolverlo, hay que disolverlo. En las *Philosophical Investigations*, Wittgenstein vuelve a su ideal del *Tractatus*: lograr la visión correcta del mundo sin tener que construir una teoría filosófica.

La gramática extrae las reglas de uso de las expresiones lingüísticas. Los usos normados por reglas constituyen juegos de lenguaje y éstos dependen de las formas de vida. Ya que hemos hurgado en lo que son los juegos de lenguaje, a través del movimiento

[18] *Ibid.*, pp. 59-60.
[19] L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, secc. 90.

de las proposiciones, ahora atenderemos a lo que son las formas de vida.

Wittgenstein estudia el lenguaje en conexión con la acción. Dice: "Llamaré también 'juego de lenguaje' al todo consistente en el lenguaje y las acciones con las que está entrelazado".[20] Cada juego de lenguaje es un conjunto de palabras y reglas, palabras que son significativas en conexión con las actividades que las originaron.[21] El lenguaje es el conjunto de juegos de lenguaje, esto es, tiene significado en función de ciertas acciones. Estas acciones se dan en la sociedad y son las que pueden configurar formas de vida, junto con los conceptos que se usan. Los conceptos capacitan a una persona para usar las palabras que los expresan en los juegos de lenguaje en que se juega. La estructura conceptual se manifiesta en el lenguaje vivo o en uso. Ese lenguaje vivo es el lenguaje natural. Él funciona perfectamente, y es el único posible; ningún lenguaje "perfecto" puede suplantarlo ni mejorarlo. Así,

> compartir una forma de vida es pensar de la misma manera, pero pensar de la misma manera presupone el que se hable un mismo lenguaje y hablar el mismo lenguaje es, una vez más, estar sometido a la misma clase de mecanismos sociales. Se sigue que compartir una forma de vida no es una cuestión meramente verbal o lingüística. La acción o la praxis es el criterio último para decidir si dos personas piensan o no de igual manera.[22]

[20] *Ibid.*, secc. 7.
[21] Cf. A. Tomasini, *op. cit.*, pp. 93-94.
[22] *Ibid.*, p. 111.

La expresión "formas de vida" aparece cinco veces nada más en las *Philosophical Investigations*; lo que mejor la define es el conjunto de acciones de una comunidad formando cierto sistema. De acuerdo con ello surgen ciertas reglas gramaticales o de juegos de lenguaje y esto es lo que estudia la filosofía:

> La investigación filosófica de las formas de vida consiste en generar elucidaciones gramaticales acerca de las expresiones de nuestro lenguaje. Uno de los principales objetivos de dicha investigación es esclarecer nuestro pensamiento acerca de él y luchar así contra los fantasmas metafísicos que lo atormentan.[23]

La dimensión pragmática

Como puede apreciarse, el cambio de Wittgenstein de su primera época a la segunda fue drástico pero consecuente. Mucho de lo que sostuvo en las *Investigaciones* estaba ya larvado en el *Tractatus*. Esto lo sostienen eminentes investigadores de la filosofía wittgensteiniana, como Anthony Kenny. Lo importante es que en su nueva modalidad, la filosofía del lenguaje de Wittgenstein adquirió una modalidad netamente pragmática e influyó mucho para que la filosofía analítica adquiriera este tinte pragmatista.

Wittgenstein, en su segunda época, desató todo un movimiento tan importante como el que había desatado en la primera. En su primera etapa había transmitido a Russell su atomismo lógico, como

[23] *Ibid.*, p. 124.

este mismo autor lo reconocía, a pesar de que, formalmente, era el maestro y aquél el alumno en Cambridge. Asimismo, Waismann ha mostrado lo que los neopositivistas y positivistas lógicos debían al *Tractatus lógico-philosophicus*. Pero también las *Philosophical Investigations* propiciaron la línea pragmática o pragmatista de la filosofía del lenguaje, que, por supuesto, repercutió en la semiótica, según lo ha hecho ver Max Black. Ya hemos mencionado algunos de sus exponentes, como Austin (aunque él llegó de manera independiente a la pragmática), pero la influencia de Wittgenstein se ve en otros continuadores, como Ryle, que, junto con Searle y Grice, es uno de los más conspicuos representantes de este giro pragmático o pragmatista de la filosofía analítica. Lo mismo se ve en Strawson, Geach y Anscombe y, de manera distinta, en Putnam y Rorty (y lo mismo debe decirse, aunque en otro sentido, de Apel y Habermas).

Balance

La filosofía analítica, después de haber desarrollado mucho la sintaxis y la semántica, recientemente ha profundizado mucho en la pragmática, consciente de que es la dimensión de la semiótica más compleja y abarcadora. Pero esta avenida de pensamiento ya tiene su historia. Así como Peirce, en la totalidad de su obra, inició una línea de estudio pragmatista del lenguaje, así también Wittgenstein, en lo que se llama su *segunda época*, inició otra, la cual sería continuada (si no seguida estrictamente) por autores tan

connotados como Austin, Ryle, Searle y Grice. Otros más la continúan ahora, al modo como Putnam continúa la de Peirce en la actualidad y Fogelin la de Wittgenstein. Pero ha habido intentos de reunirlas. Lo vemos, por ejemplo, en Marcelo Dascal, quien ha retomado varios de los aspectos de ambos autores en su planteamiento pragmático del lenguaje.

Esta línea pragmatista y analítica, que se ha desarrollado mucho en la actualidad (inclusive con Apel, Habermas y Rorty), hace pareja en la semiótica con otra línea que es la estructuralista. En muchas ocasiones se han influido y se han hecho buenas aportaciones. Por eso es importante conocer algo de la otra, también sólo en algunos de sus representantes. Eso nos ayudará a formarnos una idea más completa y abarcadora de la historia de la semiótica y de su situación actual, que sigue avanzando por esas dos vertientes.

LA LÍNEA ESTRUCTURALISTA: FERDINAND DE SAUSSURE, ROLAND BARTHES, UMBERTO ECO Y JACQUES DERRIDA

Planteamiento

Una línea muy importante en la semiótica es la semiología estructuralista. Fue iniciada por Saussure y tuvo cultivadores conspicuos como Barthes y Eco. Sin embargo, ha tenido autores relacionados con ella, que conforman otras escuelas, como la de los formalistas rusos, ya la de Moscú, con Jakobson, Bogatirev y Vinocur; ya la de Leningrado, con Sklovski, Eikhenbaum, Tinianov y Propp; la de Bajtin; la de Tartu (en Estonia), con Lotman, Uspenski y Civ'jan; la de Praga, con los ya mencionados Jakobson y Bogatirev, y además con Mukarovsky y Trubetskoi; la de Copenhague, con Hjelmslev;[1] la de París, con Lévi-Strauss, Benveniste, Barthes, Greimas y Kristeva, y otras más, tanto en Europa como en América.[2]

[1] Sobre esta corriente estructuralista es muy útil el libro de H. Pérez Martínez, *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, Zamora (México): El Colegio de Michoacán, 1995.

[2] Entre otras líneas más de cultivo de la semiótica se encuentra la fenomenológica, con Husserl (*Zur Logik der Zeichen*, escrito en 1890 y publicado hasta 1970) y algunos aspectos de la obra de Heidegger.

Sólo podemos atender a algunos de sus exponentes, autores que nos den una idea lo más representativa posible acerca de este movimiento. Fue muy numeroso y extendido, sobre todo en los sesenta. Ahora se habla de postestructuralismo, debido a críticas muy severas de autores como Foucault y Derrida; pero el estructuralismo sigue vigente en varios de los análisis que se hacen hoy en día.

Saussure

El ginebrino Mongin-Ferdinand de Saussure (1857-1913) fue uno de los padres de la semiótica, en la forma de la semiología.[3] Propiamente se dedicó a la lingüística, pero también inició la semiología. De hecho, fue el fundador de la lingüística estructural, a través de su noción de sistema, y de distinciones tales como lengua y habla, sincronía y diacronía, sintagmático y paradigmático. Sin embargo, en su célebre *Curso de lingüística general* (publicado en 1916), que poseemos a través de las redacciones de sus discípulos Bally y Sechehaye, vemos que planteaba una ciencia general del signo: la semiología. A diferencia de Peirce, que colocaba este estudio en la filosofía y la lógica, Saussure lo ubicaba en la psicología, o, más concretamente, en la psicología social.

Definía esta disciplina como "una ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida

[3] Sobre Saussure, cf. M. Beuchot, *Lingüística estructural y filosofía*, México: Universidad La Salle, 1976, donde se trata además de Piaget, Chomsky y otros.

social".[4] Ella trataría de los signos en general, esto es, de todo sistema de signos, aunque él privilegió el signo lingüístico. Sin embargo, mucho de lo que dijo en ese *Curso* vale para el signo como tal, por ejemplo la dualidad de aspectos en el signo: el significante y el significado, si bien él lo aplicó al signo lingüístico. En efecto, para él el significante es la imagen acústica de la palabra en cuestión, y el significado es el concepto o la imagen mental del objeto.[5] Con todo, guardando las diferencias, se puede aplicar su esquema al signo sin más.

También la lengua y el habla son dos aspectos del lenguaje. Podría decirse que la lengua es el lenguaje sin el habla, esto es, un sistema colectivo de signos, que se ejecutan por el habla del individuo.[6] Es un sistema de valores, es decir, sus elementos valen por algo y cumplen una función. El habla es el acto individual que pone en ejercicio esos elementos de la lengua. El significante y el significado, en el signo lingüístico, se relacionan de manera arbitraria.[7] El valor de los signos es diferente de la significación, pero tan importante como ella o acaso más, pues surge de las relaciones que se dan entre los elementos dentro del sistema, de sus oposiciones y asociaciones, constituye sus articulaciones.[8]

Hay dos ejes de consideración: uno de la simultaneidad, otro de la sucesión, es decir, uno estático y

[4] F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, México: Fontamara, 1988 (3a. ed.), p. 42.
[5] Cf. *ibid.*, pp. 102-104.
[6] Cf. *ibid.*, p. 46.
[7] Cf. *ibid.*, p. 104.
[8] Cf. *ibid.*, pp. 159 ss.

otro dinámico o evolutivo, el primero es denominado sincrónico y el segundo diacrónico.[9] El primero estudia la lengua de manera fija, en un estado estable, sin tomar en cuenta su evolución social; el segundo no hace abstracción del tiempo, sino que estudia los fenómenos lingüísticos en su proceso histórico. Lo sincrónico es contemporáneo; lo diacrónico discurre a través del tiempo. Así, se pueden estudiar los elementos de la lengua de manera atemporal, casi abstracta, o según las modificaciones que van adquiriendo en el decurso de la historia.

Hay también dos ejes de relación: el sintagmático y el asociativo (o paradigmático);[10] en el primero, los signos se relacionan *in praesentia*, por la oposición que dicen unos con respecto a otros (por ejemplo, la cadena de palabras, en la que los fonemas se disciernen por estar uno frente al otro, como en "releer", "contra todos", "la vida humana", "Juan es bueno", "si hace buen tiempo, nosotros saldremos"); en el segundo, los signos se relacionan *in absentia*, por las asociaciones y evocaciones que surgen a partir de ellos (por ejemplo, una columna de orden dórico nos hace pensar en una de orden jónico, o en una de orden corintio, etcétera).

Estos elementos del análisis pueden transvasarse de la lingüística a la semiología; por ejemplo, la distinción entre sincrónico y diacrónico, pues en la primera dimensión del análisis se estudia cualquier sistema de signos, por ejemplo el de las formas de cortesía, y se toman sin relación con el tiempo, o el

[9] Cf. *ibid.*, pp. 119-121.
[10] Cf. *ibid.*, pp. 172 ss.

proceso histórico, sino de manera abstracta, en un segmento de su existencia; en cambio, el estudio diacrónico implica la temporalidad, y, por lo mismo, la historia. También pueden pasarse a la semiología los ejes sintagmático y paradigmático, pues el primero toma a los signos diferenciándose por sus oposiciones, mientras que el segundo los relaciona mediante sus asociaciones. Esto puede aplicarse a un mundo de objetos que contienen significancia.

Como se ve, son valiosos los aportes de Saussure a esa disciplina general del signo que él mismo vio como necesaria. Aun cuando propiamente trabajó como lingüista, su perspectiva fue tan amplia y clarividente, que se aplica con justeza a la semiología o semiótica.[11] Aunque Saussure era suizo, tuvo sus continuadores más fervorosos en Francia, tales como Claude Lévi-Strauss, Algirdas Julien Greimas y Roland Barthes. Veremos, como ejemplo, a este último.

Barthes

Roland Barthes (1915-1980) desarrolló la semiología estructuralista y le dio sistematicidad. También construyó una ciencia de la literatura, pero sobre todo la semiología. Por eso tiene una crítica literaria, o, mejor, una semiología literaria.

Nació en Cherburgo y pasó a Bayona y a París,

[11] Solía denominarse "semiología" nuestra ciencia en los ámbitos europeos y del estructuralismo; en cambio, "semiótica" era usado por los pragmatistas y analíticos; pero, a partir de un congreso de la Asociación Internacional de Semiótica, en 1969, se acordó usar el nombre "semiótica", con fines de unificación.

donde se graduó en letras clásicas en la Sorbona. En 1939 enseñó en liceos de París y Biarritz. Pasó la ocupación alemana en hospitales de los Alpes, atendiéndose de tuberculosis. Después de la segunda Guerra Mundial, enseñó en Rumania y en Egipto; en este último país entró en contacto con la lingüística por medio de A. J. Greimas.[12] En los cincuenta regresa a Francia. Fue becado por el Centro Nacional de la Investigación Científica para hacer una tesis sobre lexicología del siglo XIX, pero escribe más bien sobre otras cosas. Consigue otra beca, para escribir sobre la moda. Trabaja en la Escuela Práctica de Altos Estudios, sección de economía y sociología; incursiona mucho en la crítica literaria, y en 1964 escribe unos *Elementos de semiología*, que serán clásicos para la teoría estructuralista del signo. En 1976 es nombrado miembro del Collège de France, como catedrático de semiología literaria. Ser catedrático de esa institución es el grado académico más alto en Francia.[13]

Su primera obra fue *El grado cero de la escritura* (1953), donde ve a Flaubert y a Camus como el grado cero de la escritura, sin compromisos (como los que quería Sartre), y aplica su análisis de segundo orden. Esto se ve en *Mitologías* (1957), donde analiza las mitologías de la vida cotidiana, y culmina con un texto sobre el mito hoy. Tiene también estudios de crítica literaria: *Michelet por él mismo* (1954), *Sobre Racine* (1963), *Ensayos críticos* (1964), *Crítica y verdad*

[12] Sobre Greimas, cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM-Ítaca, 2000 (2a. ed.), cap. X

[13] Cf. J. Culler, *Barthes*, México: FCE, 1987, pp. 9-26

(1966), *S/Z* (1970), *Sade/Fourier/Loyola* (1971), *El placer del texto* (1973), *Fragmentos de un discurso amoroso* (1977) y *El grano de la voz* (1981). Pero aún más nos interesan *Elementos de semiología* (1964), *El sistema de la moda* (1967), *El imperio de los signos* (1970) y la *Lección inaugural* de la cátedra de semiología literaria en el Collège de France (7 de enero de 1977).

En sus obras de crítica literaria, Barthes favorece la lectura del lector, aun a riesgo de subjetividad. Promueve la "muerte del autor", de manera cercana a Foucault y otros. Ve que el autor ha de desaparecer. El lector no siempre comprende, pues hay textos que todavía no se pueden leer, aunque se puedan escribir. Son escribibles aunque no son legibles. Por eso apoya la literatura de vanguardia.

Barthes fue uno de los que, en los sesenta, hicieron realidad el sueño de Saussure, de una semiología que fuera el estudio del signo en general, más allá de la lingüística. Varios antropólogos aplicaban los esquemas lingüísticos estructuralistas con éxito, y eso llevó a buscar una mayor generalidad. Barthes estudia el significado. Y, además, estudia cómo hacemos inteligible o significativo lo cotidiano. Cómo hacemos significante lo insignificante. Por eso analiza sobre todo lo no dicho, o lo que queda implícito o atemático.

Sabe que su semiología no es ortodoxa, pues cuestiona las otras disciplinas establecidas. De hecho, dice que es una desconstrucción de la lingüística, o el tomar en cuenta los elementos de la significación que el lenguaje científico ya no toma en cuenta por considerarlos impuros. En la lección inaugural define la semiología como

> ese trabajo que recoge la impureza de la lengua, el desecho de la lingüística, la corrupción inmediata del mensaje: nada menos que los deseos, los temores, las muecas, las intimidaciones, los adelantos, las ternuras, las protestas, las excusas, las agresiones, las melodías de las que está hecha la lengua activa.[14]

Siempre busca los elementos del significado que las disciplinas ortodoxas dejaban de lado. Y cuando se dio la semiología como algo firme, la de Barthes se volcó a actividades marginales a aquélla.

En sus *Elementos de semiología*, expone los conceptos básicos de esa disciplina: lengua/habla, significante/significado, sintagmático/paradigmático, denotación/connotación, etc. Dice que la semiología tiene por objeto de estudio todos los sistemas de signos, cualesquiera que sean su sustancia y límites: imágenes, gestos, sonidos melódicos u otros conjuntos de objetos.[15] El lenguaje no es más que un subconjunto de los signos, pero es el más complicado y el que da la pauta para estudiar los otros sistemas. Dada esa dependencia de la semiología respecto de la lingüística, Barthes habla de ella como destinada a ser absorbida por una *translingüística*, poniendo a la semiología como una parte de la lingüística.[16]

Así, dice que aplicará la oposición lengua/habla "a comunicaciones cuya esencia no es verbal",[17] como a la moda (en ropa o en automóviles) y a la

[14] R. Barthes, "Lección inaugural", en el mismo, *El placer del texto, seguido de Lección inaugural*, México: Siglo XXI, 1974, p. 137.
[15] Cf. R. Barthes, *Elementos de semiología*, Madrid: Alberto Corazón, 1971, p. 13.
[16] Cf. *ibid.*, p. 15.
[17] *Ibid.*, p. 28.

comida, pues en una y en otra hay un conjunto de elementos que se ponen a nuestra disposición, pero sólo actuamos o realizamos algunos, según ciertos motivos. También significante y significado pueden aplicarse a los objetos, pues, más allá de la función práctica de una cosa, por ejemplo la de un abrigo, que es proteger del frío, se da el ser significante de algo más, como el estatus de quien lo porta, y, así, lo insignificante se vuelve significante. El significante nos conduce al significado, es su mediador,[18] y, así, el abrigo nos señala la clase social (o las pretensiones) de quien lo lleva. A través del significante y el significado, el signo ejerce su significación (semiosis). Pero en la semiología la conexión de significante y significado no siempre será arbitraria o inmotivada; puede ser motivada, esto es, analógica, o en un mismo sistema puede haber signos arbitrarios y otros motivados.[19]

Lo sintagmático y paradigmático también se pueden encontrar en la moda, la comida, la arquitectura, etc.[20] Barthes dice:

> El modo de articulación de los dos ejes aparece en ocasiones "pervertido", como ocurre, por ejemplo, cuando un determinado paradigma se extiende en sintagma: de esta forma se transgrede la partición común sintagma/sistema, y es probablemente en torno a estas transgresiones donde se sitúa un número importante de fenómenos creativos, como si la estética fuese solidaria con el vaciamiento del sistema semántico.[21]

[18] Cf. *ibid.*, p. 45.
[19] Cf. *ibid.*, pp. 53-54.
[20] Cf. *ibid.*, p. 64.
[21] *Ibid.*, p. 84.

Además, en un sistema de significación se da la relación (R) de un plano de expresión (E) y un plano de contenido (C), a saber: ERC; y, a veces, en el plano de la expresión se inserta un segundo sistema que también consta de expresión y contenido, esto es, (ERC)RC. Cuando esto ocurre, surge una semiótica connotativa (Hjelmslev). El segundo sistema es el plano denotativo y el primero, que se inserta en aquél, es el plano connotativo. Esto sucede, por ejemplo, en la literatura. Cuando sucede al revés, a saber, cuando el sistema ERC se convierte no en plano de expresión, como en la connotación, sino en plano de contenido: ER(ERC), se da un sistema denotativo, como un metalenguaje.[22] Esto también se aplica a la semiología y no solamente a la lingüística.[23] Así, la semiología estudia los sistemas de signos distintos de la lengua, construyendo un *simulacro* de los objetos observados. Se busca la pertinencia de los elementos al sistema desde su inmanencia; con ello se establece un *corpus*, el cual puede ser de modas, comidas, etc. A veces se estudiarán sólo en sincronía, a veces también en diacronía. Barthes termina diciendo:

> Estas selecciones iniciales son puramente operativas y, necesariamente, son en cierto modo arbitrarias: no se puede predeterminar el ritmo de transformación de los sistemas, ya que la finalidad quizá esencial de la investigación semiológica (es decir, lo que habrá de encontrarse en última instancia) es precisamente el descubrimiento del tiempo propio de los sistemas, la historia de las formas.[24]

[22] Cf. *ibid.*, p. 91
[23] Cf. *ibid.*, pp. 94-95
[24] *Ibid.*, pp. 101-102

Como se ha visto, los conceptos que explica en ese libro provienen de la lingüística, pero él quiere aplicarlos a cosas no lingüísticas. La semiología busca estas distinciones u oposiciones en las cosas. En efecto, si las acciones y los objetos humanos tienen significado, hay un sistema de distinciones y convenciones que les da ese significado. Puede ser inconsciente o consciente, velado o franco. Esto se puede detectar en la comida o en el vestido. Por eso Barthes se dedicó a estudiar la moda, y escribió *El sistema de la moda*, ya que hay una gramática o sintaxis y además una semántica de esos usos y costumbres del vestir. No significan lo que parecen significar a primera vista, sino algo más hondo: las relaciones sociales (de poder, de riqueza, de prestigio, etc.), con lo cual constituyen uno de los modos en los que el hombre da significado a lo insignificante. El hombre habla a los demás con su indumentaria. Se manifiesta, se expresa. En diferentes lugares se viste de modo diferente, cambia. Hay detalles muy pequeños que hacen distinguido el atuendo, hay cosas casi imperceptibles que lo vuelven elegante. Allí es donde el ser humano deposita sus significados, emite sus mensajes. Y todo ello tiene que descubrirlo y desentrañarlo el semiólogo que busque la inteligibilidad de su época.

Dice, en *Ensayos críticos*: "Moda y literatura significan fuertemente, sutilmente, con todo lo complejo de un arte extremo, pero, por decirlo de algún modo, significan 'nada', su ser está en la significación, no en lo que es significado".[25] Se busca, pues,

[25] R. Barthes, *Ensayos críticos*, Barcelona: Seix Barral, 1973, p. 189

el sistema. Es el sistema el que va a dar las coordenadas de la significación, que nos dará el mecanismo o el mapa de los significados. Pero, al final, Barthes reniega o se burla un poco de la cientificidad que buscó, que pretendió. Acaba dando prioridad a la significación sobre el significado, por lo que no queda sino ver como imposible esa ciencia de la semiología, o semiología científica, y dedicarse a ver lo que hace imposible su cientificidad. Al captar el sistema, se ve lo irrelevante de los contenidos. Por eso también se gozó en estudiar los aspectos semiológicos que se resistían al análisis científico. Opta por producir un discurso no objetivo, esto es, sin poder, que sólo pretende ser una excursión agradable.[26] Pero siempre hay el interés por reflexionar sobre los significantes y los significados en las relaciones que pueden ser sistemáticas. Si hay una significación, hay un sistema que lo engendra.

Eco

Umberto Eco, nacido en Alessandria, Italia, en 1932, es uno de los que recientemente se han propuesto conjuntar elementos tanto de la línea de Peirce como de la de Saussure. Estudió en la Universidad de Turín, en la que se doctoró con una disertación sobre la estética en Tomás de Aquino. Enseñó en las universidades de Turín, Florencia y Milán, hasta obtener la cátedra de semiótica en la de Bolonia. Ha

[26] Cf. el mismo, "Lección inaugural", en *op. cit.*, p. 147.

sido profesor visitante en numerosas partes, sobre todo en Estados Unidos y América Latina.

Conoce la historia de los estudios semiolingüísticos, como se ve en sus primeras obras: *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino* (Milán: Bompiani, 1956), *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee* (Milán: Bompiani, 1962) y *La definizione dell'arte* (Milán: Mursia, 1968). Aunque comienza demasiado centrado en la estética, pronto la asocia a la semiología, según se aprecia en otras obras suyas: *Appunti per una semiologia delle comunicazioni visive* (Milán: Bompiani, 1967), *La struttura ausente. Introduzione alla ricerca semiologica* (Milán: Bompiani, 1968) y en *Le forme del contenuto* (Milán: Bompiani, 1971). El paso a la semiótica se ve en trabajos ya de más sistematización, como son *Il segno* (Milán: ISEDI, 1973) y *Tratatto di semiotica generale* (Milán: Bompiani, 1975). Hay aplicaciones, como en *Dalla periferia dell'impero* (Milán: Bompiani, 1977) y en *Lector in fabula* (Milán: Bompiani, 1979), y conexiones con la filosofía, como en *Semiotica e filosofia del linguaggio* (Turín: Einaudi, 1984). Vuelve a la estética en *Sugli specchi e altri saggi* (Milano: Bompiani, 1985), *La estrategia de la ilusión* (Barcelona: Lumen, 1986) y *Arte e bellezza nell'estetica medievale* (Milán: Bompiani, 1987). Entronca con la hermenéutica en *I limiti dell'interpretazione* (Milán: Bompiani, 1990) y con la pragmática en *Interpretation and Overinterpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Y explora nuevamente la historia en *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea* (Bari: Laterza, 1993) y en *Kant y el ornitorrinco* (Barcelona: Lumen, 1997).

Como se ve, la producción de Eco es muy amplia, pero sólo detendremos nuestra atención en dos de sus obras: el *Tratado de semiótica general* y *Semiótica y filosofía del lenguaje*. En el *Tratado*, Eco pone una amplia introducción en la que marcha hacia una lógica de la cultura. Allí define la semiótica, su objeto, límites y finalidad. Toma en cuenta a Peirce y a Saussure, así como a seguidores suyos: del primero, a Morris y Sebeok; del segundo, a Helmslev, Greimas y Barthes, entre numerosísimos autores, incluyendo a analíticos como Quine, Goodman y Strawson, y a críticos de la cultura (en la línea de Nietzsche), como Foucault y Derrida. Por eso define la semiótica como "la disciplina que estudia todo lo que puede usarse para mentir".[27]

Analiza luego la significación y la comunicación, presentando un modelo de comunicación tomado de la teoría de la información (Tullio de Mauro): en la que una fuente es usada por el transmisor que emplea un código para enviar una señal, por un canal, a un receptor, que recibe esa señal como mensaje, y es su destinatario; además, la señal está expuesta al ruido o distorsión comunicativa.[28]

Pasa después a considerar los códigos, que son indispensables para comunicar. Allí incluye teorías muy semejantes: la de la connotación y la denotación, así como la del sentido y la referencia (Frege) y la de la intensión y la extensión (Carnap). Alude a la falacia referencial, pues todo puede usarse para

[27] U. Eco, *Tratado de semiótica general*, Barcelona: Lumen-México: Nueva Imagen, 1978, p. 31.
[28] Cf. *ibid.*, p. 73.

mentir; además, explica que la semiótica se interesa en la semántica intensional; si no se aclara eso, se cae en la falacia extensional, de querer aludir al mundo real y confundir las condiciones de verificación con las de significación.[29] Aborda la teoría de la significación de Peirce, centrándose en el interpretante y en la semiosis ilimitada que éste desencadena. Conecta los códigos con otros aspectos de la semántica, como las marcas semánticas y las reglas de combinación de los sememas. En cuanto a esto último, parte del modelo de Katz y Fodor (KF), el cual ha recibido tantas críticas, que se busca un modelo semántico reformulado (MSR). Y se llega a otro modelo más revisado, el de Ross M. Quillian (Q), el cual incorpora de alguna manera la semiosis ilimitada en el espacio semántico y la abducción peirceana.[30]

Viene en seguida una teoría de la producción de signos. Expone una semiótica generativa, que habla de la enunciación, y, en relación con ella, el problema de la referencia, que se da por parte de quien usa la enunciación (Strawson). Aborda el problema de ideas como signos (que Peirce toma de la escolástica) y el de la predicabilidad de "es", poniendo el ser como un artificio metalingüístico, de manera parecida a Russell, y añade otro tema russelliano: el de las descripciones definidas.[31]

Aborda finalmente el espinoso tema de una tipología de los signos, que ya han recibido innúmeras

[29] Cf. *ibid.*, p. 125.
[30] Cf. *ibid.*, pp. 220 ss.
[31] Cf. *ibid.*, pp. 276-293.

divisiones y clasificaciones. Cuestiona la partición de Peirce en índices, iconos y símbolos, pues los índices y los iconos requieren la presencia del referente, para ser discriminados, y en su teoría de los códigos, Eco excluía la referencia y la extensión.[32] Critica sobre todo al icono, como un signo natural, motivado y analógico, esto es, que debe tener semejanza con su significado.[33] Trata de reducirlo a lo artificial o cultural, quitándole su relación de semejanza o analogía. Es tan fuerte su crítica de la iconicidad, que llega a pedir la eliminación de los signos icónicos. Por eso pide una nueva tipología de los signos, ya no basada en los modos de significar, sino en los modos de ser producidos. Parodiando una conocida expresión marxista, propone una teoría de los *modos de producción* de los signos. Dentro de estos modos enumera el reconocimiento, la ostensión, la reproducción y la invención. Sin embargo, no parece que haya podido eliminar los signos icónicos, pues él mismo dice en el Prefacio que no ha podido reducirlos a la plena convencionalidad.[34] Además, Thomas A. Sebeok ha considerado infructuosa esa empresa de Eco.[35]

Termina con un capítulo sobre el sujeto de la semiótica, esto es, sobre el individuo humano como actor de la práctica semiótica.

En *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Eco retoma algunos temas de su obra anterior y los lleva a reflexiones más profundas. Así pasa con la relación entre el signo y la inferencia. Hay ciertas inferencias naturales que usamos para interpretar los signos. En ello son modelo los estoicos, con su teoría del *lektón* y de los distintos tipos de signo, que aprovechaban para su fina teoría de la implicación.[36]

[32] Cf. *ibid.*, pp. 303-304.
[33] Cf. *ibid.*, pp. 325 ss.
[34] Cf. *ibid.*, p. 15.
[35] Cf. T. A. Sebeok, *Signos: una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 96-97.

Vuelve a su teoría de los modos de producción de los signos, para revisar su tipología en huellas, síntomas, indicios, ejemplos, muestras, vectores, estilizaciones, unidades combinatorias y seudocombinatorias, estímulos programados e invenciones. Retoma el sentido-referencia, intensión-extensión, y desemboca en la relación de semántica y pragmática.[37] Revisa las nociones de diccionario y enciclopedia en relación con el semema, y hace una curiosa y erudita revisión del famoso "árbol" de Porfirio, para concluir que dicho árbol no es árbol y que el diccionario es una enciclopedia disfrazada,[38] porque ni uno ni otro parecen poner fin a los etcéteras, y pasa por los nombres como designadores rígidos (Kripke y Putnam).

Hay un interesante estudio de la metáfora y la metonimia, en el que aborda a Aristóteles y la *analogia entis* de los medievales.[39] Luego pasa a analizar el símbolo, tanto en la tradición aristotélico-peirceana, que lo hace convencional, como en otras tradiciones que lo hacen análogo y motivado.[40]

[36] Cf. U. Eco, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona: Lumen, 1990, pp. 45-52.
[37] Cf. *ibid.*, p. 89.
[38] Cf. *ibid.*, p. 129.
[39] Cf. *ibid.*, p. 193.
[40] Cf. *ibid.*, pp. 244 ss.

Eco termina hablando otra vez de los códigos, una de sus obsesiones, hasta estudiar el código como algo natural (el genético) y cultural (las instituciones). Sobre lo cual concluye: "La metáfora del código, incluso cuando ha sido mera metáfora, al menos ha respondido siempre a una obsesión unificadora: la dialéctica entre ley y creatividad o, según las palabras de Apollinaire, la lucha constante entre el Orden y la Aventura".[41]

Derrida

Jacques Derrida (El-Biar, Argelia, 1930) puede considerarse como semiótico por sus reflexiones críticas sobre el signo desde dos tradiciones: la fenomenología y el estructuralismo. En la fenomenología, Husserl había dedicado atención al lenguaje, más que al signo, y a ello hace Derrida una crítica fuerte. Pero es sobre todo en su crítica al estructuralismo de Saussure donde centra Derrida sus consideraciones sobre el signo.

En el caso de la fenomenología, Derrida critica dos cosas en su estudio *La voz y el fenómeno*. Allí comienza ya su crítica de lo que llama el logofonocentrismo, es decir, el privilegiar la voz por encima de la escritura.[42] De una manera curiosamente parecida a la tradición de la cábala, Derrida se queja de que la filosofía occidental ha privilegiado a la voz o

[41] *Ibid.*, p. 340.

[42] Cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, París: Presses Universitaires de France, 1967, p. 14.

signo sonoro por encima del signo escrito, siendo que la escritura puede considerarse —según él— de alguna manera anterior a la voz y más primitiva. Eso también implica el privilegiar, como se ve en Husserl y la fenomenología, según las críticas de Heidegger y, después, de Levinas, la metafísica de la presencia, de aquello que está presente como objeto a mi subjetividad, en la línea de la ontología del sujeto, la egología de la modernidad.

Eso también implica privilegiar la representación, la cual va de la mano de la metafísica de la presencia. Es la epistemología que casa con esa ontología. El representar, sobre todo para la fenomenología, es el acompañante de la presencia. Pero Derrida está, en la línea heideggeriana, contra la metafísica de la presencia. La presencia —dice, de manera cercana a Lacan— es mera ilusión.[43] Es la que está vinculada a la identidad. Por eso Derrida exalta la diferencia, a la cual, para que tenga tanto el sentido de lo diferente como de lo diferido, la llama *différance* (que ha sido puesto en castellano como diferancia o diferenzia). Es lo diferente y también lo que se posterga, esto es, lo que nunca llega a hacerse presente, en contra de la metafísica de la presencia y de la semiótica de la representación. Es lo que difiere y lo que se difiere. Por eso hay que desconstruir (*déconstruir*) la metafísica, hay que inyectar a la pretensión de la presencia la saludable sensación de la ausencia, con el monto de nihilismo que eso conlleva, en la línea de Nietzsche.

[43] Cf. *ibid.*, pp. 60 y 65-66.

En cuanto al estructuralismo, en contra de la exaltación de la voz, que se da en la fonología, Derrida erige la ciencia de la escritura, que es la gramatología. En griego, *foné* es sonido y *gramma* escritura; por eso es la gramatología, que expone en el libro de ese mismo nombre, de 1967. En otro libro de ese mismo año, *La escritura y la diferencia*, hace a la escritura ser el instrumento de la diferencia (como diferenciación y como diferición), en contra de la voz, que preserva la lógica de la identidad. Por eso insiste en la desconstrucción de esa metafísica occidental, para salvaguardar la diferencia. La desconstrucción es la estrategia de des-sedimentación de las significaciones,[44] que parecían apoyar la identidad.

Pero la escritura y la diferencia nos enseñan que, a pesar de que Saussure hablaba de un signo, o un significante que se dirige hacia un significado, no hay tal; lo que nos encontramos, como siempre se difiere incesantemente la significación, es que no hay signo, sino traza, algo que no acaba de estar, por lo cual no llega a ser ni siquiera signo, es menos que eso. Nada más es una marca, como una escritura, o, como él la llama, una archiescritura.[45] La traza es menos que un signo, es el siempre diferir la significación, la representación, porque no habrá nunca presencia plena. De una manera muy cercana a Lacan, hay que desconstruir la presencia con la inserción de la ausencia, que es lo que en realidad tenemos.

[44] Cf. el mismo, *De la grammatologie*, París: Minuit, 1967, p. 21

[45] Cf. el mismo, *L'écriture et la différence*, París: Eds. du Seuil, 1967, pp. 13 ss. y 427 ss.

No queda más que el significado impreciso, algo que nunca va a tener propiedad, que se queda en lo meramente aproximativo, como la metáfora. De hecho, en seguimiento de Nietzsche, Derrida sostiene, en varios ensayos de *Márgenes de la filosofía*, de 1974, que todo lenguaje es metafórico; pero carecemos de una metáfora que nos explique el funcionamiento de la metaforicidad.[46] Estamos condenados a no saber del lenguaje en sus resortes más íntimos.

Aunque en libros posteriores ha asumido otros temas distintos de la semiótica, podemos volver a la *Gramatología*, para ver una crítica de la significación y la semiótica que hace Derrida en la línea de Peirce, a saber: usando la idea de éste de una semiosis ilimitada o infinita. Aquí infinito es interminable, muy de acuerdo con la diferición o postergación continua del significado. Esta diferición interminable de la significación embona muy bien con la diferencia, es implicada por ella. Derrida aprovecha a Peirce para apoyar su idea de que el significado se nos queda siempre diferido, postergado, nunca alcanzado. De hecho lo ve como inalcanzable, como algo que siempre se nos va a escapar, que no podremos atrapar nunca. Y, así, estamos condenados a tener sólo aproximaciones, a caminar tras las huellas de algo que, cuando queremos que sea para nosotros objeto presencial, se nos ha quedado en mero vestigio, traza.

[46] Cf. el mismo, *Marges de la philosophie*, París: Minuit, 1972, pp. 13-14 y 250 ss.

Balance

Como se ve, la línea estructuralista europea es la que más se ha conocido y seguido en semiótica, bajo el nombre saussureano de semiología. Partiendo de la lingüística y tomando como modelo el estudio del lenguaje, aplicó los conceptos lingüísticos a los sistemas de signos no lingüísticos y fue como hizo notables desarrollos en la semiología o semiótica. Después la misma semiología adoptó el nombre de semiótica para colaborar a una mayor uniformidad entre los estudiosos del signo. Y esto significó también su entronque y connubio con elementos de la corriente que viene de Peirce, aunque no se conjuntó del todo. Este intento de conjunción se ve en Eco, quien manifiesta un conocimiento muy grande de la línea peirceana, además de su reconocible formación en el estructuralismo.

Tal vez podría decirse que los estructuralistas fueron más atentos a la semiótica peirceana y analítica que los analíticos a la estructuralista. De cualquier manera, la influencia mutua era inevitable. En los ochenta era frecuente ver que en textos estructuralistas se citaba a los filósofos analíticos igual que a los lingüistas, aunque era raro ver que un filósofo analítico citara a los semiólogos y lingüistas estructuralistas, pues más bien utilizaba a los chomskianos o a otros. Con todo, recientemente se ha observado más de una influencia de la línea peirceana sobre la saussureana, como en Jakobson, Todorov o Deely. Y, aunque ya se habla de épocas post-estructuralistas y post-

analíticas, podemos decir que los hallazgos de unos y de otros confluirán a hacer de la semiótica una disciplina cada vez más rica y pujante. No en balde estos últimos tiempos se han caracterizado por ser un giro lingüístico en el campo de la filosofía y del pensamiento en general.

BIBLIOGRAFÍA

Como introducciones o exposiciones de conjunto de la semiótica tenemos los siguientes textos:

Una buena introducción, en la línea de Peirce, es, sin duda:

Sebeok, T. A., *Signos: una introducción a la semiótica*, Barcelona: Paidós, 1996.

El autor que citamos a continuación sigue la escuela de Peirce, que desemboca en Th. Sebeok, con importantes conexiones con la tradición escolástica:

Deely, J., *Introducing Semiotic. Its History and Doctrine*, con un prólogo de Th. A. Sebeok, Bloomington: Indiana University Press, 1982

———, *Basics of Semiotics*, Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press, 1990.

———, *Los fundamentos de la semiótica*, con prólogo de M. Beuchot, México: UIA, 1996.

De línea estructuralista es el libro siguiente:

Pérez Martínez, H., *En pos del signo. Introducción a la semiótica*, Zamora (México): El Colegio de Michoacán, 1995.

La siguiente introducción expone la semiótica de tradición "analítica", con escuelas surgidas de Frege y Peirce:

Beuchot, M., *Elementos de semiótica*, México: UNAM, 1979; 2a. ed., Xalapa: Universidad Veracruzana, 1993; 3a. ed., México: Editorial Surge, 2001.

Obras generales de historia de la semiótica son las siguientes:

Beuchot, M., *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*, México: Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1987.

Bochenski, I. M., *Historia de la lógica formal*, Madrid: Gredos, 1967.

Deely, J., *New Beginnings. Early Modern Philosophy and Postmodern Thought*, Toronto: University of Toronto Press, 1994.

———, *Four Ages of Understanding*, Toronto: University of Toronto Press, 2001.

González Ochoa C. (comp.), *Filosofía y semiótica. Algunos puntos de contacto*, México: UNAM, 1997.

Para la historia de la semiótica en los griegos, pueden verse los siguientes textos, y además señalamos algunos estudios que parten de la lógica, pero siempre atendiendo a la semiótica como parte principal de ella:

Aristóteles, *De interpretatione*, ed. L. Minio-Palluelo, Oxford: Oxford University Press, 1961.

Arnim, J. von, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig: Teubner, 1905-1924, 4 vols.

Beuchot, M., "La filosofía del lenguaje en los griegos", *Thesis* (UNAM), núm. 9 (1981).

Bochenski, I. M., *Lógica formal antigua*, La Habana: Editora de Ciencias Sociales, 1977.

Elorduy, E., *Los estoicos*, Madrid: Gredos, 1980.

Mates, B., *Lógica de los estoicos*, Madrid: Tecnos, 1985.

Platón, *Cratilo*, trad. U. Schmidt, México: UNAM, 1985.

Para la historia de la semiótica en los medievales, pueden verse los siguientes textos y estudios. Un panorama general se encuentra en:

Beuchot, M., *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 1981 (1a. ed.), 1991 (2a. ed.).

Pasando a autores concretos, tenemos como principales los siguientes, de los que pondremos sus textos y algunos estudios que los acompañen:

Antón Cuadrado, E. de, "Plenitud metafísica de la filosofía luliana", *Revista de Filosofía* (Madrid), 22 (1963).

Aquino, T. de, *Comentario al Peri hermeneias*, trad. cast. M. Skarica, Valparaíso: Cerro Alegre, 1990.

Bacon, R., *De signis*, texto editado en K. M. Fredborg, L. Nielsen y J. Pinborg, "An Unedited Part of Roger Bacon's 'Opus Maius': 'De Signis'", en *Traditio*, XXXIV (1978).

Beuchot, M., "La función del pensamiento dentro del fenómeno semiótico en Peirce y la Escolástica", *Investigaciones Semióticas* (Valencia, Venezuela), 4 (1984).

———, "Semiótica y filosofía del lenguaje en Roger Bacon", *Investigaciones Semióticas* (Valencia, Venezuela), 5/6 (1987).

———, "Signo y lenguaje en San Agustín", *Diánoia* (1986).

Biard, J., *Logique et théorie du signe au XIVe siècle*, París: Vrin, 1989.
Bové, S., *El sistema científico luliano: "Ars Magna"*, Barcelona, 1908.
Casaubon, J. A., "Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal", *Sapientia*, 10 (1955).
Cruz Hernández, M., *El pensamiento de Ramón Llull*, Valencia: Fundación Juan March-Editorial Castalia, 1977.
Duns Escoto, J., *Ópera*, París: Ludovico Vivès, 1890 ss.
González Pola, J., "Noción tomista del signo formal", *Studium*, 5 (1965).
———, "Semiótica y filosofía del lenguaje en Tomás de Aquino", *Angelicum* (Roma), 73/2 (1996), pp. 163-184.
Gracia, J. J. E., "The Structural Elements of Necessary Reasons in Anselm and Lull", *Diálogos* (Puerto Rico), año IX, núm. 24 (1973).
Lulio, R., *Antología*, ed. M. Beuchot, México: Conaculta, 1996.
Maritain, J., "Signo y símbolo", en el mismo, *Ciencia y filosofía*, Madrid: Taurus, 1958.
Ockham, G. de, *Scriptum in primum librum Sententiarum ordinatio*, ed. St. Brown y G. Gál, *Opera Theologica*, Nueva York: St. Bonaventure, 1970, t. II.
———, *Suma de lógica*, lib. I, cap. 1; trad. A. Flórez, Barcelona: Norma, 1994.
Platzeck, E. W., "La combinatoria luliana", *Revista de Filosofía* (Madrid), 12 (1953).
Rincón González, A., *Signo y lenguaje en San Agustín*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1992.

Rossi, P., *Clavis Universalis. El arte de la memoria y la lógica combinatoria de Lulio a Leibniz*, México: FCE, 1989.
San Agustín, *Del maestro*, trad. de J. R. Sanabria, México: UIA, Cuadernos de Filosofía, 1979.
Trías Mercant, S., "Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Llull", *Augustinus*, 21 (1976).
Verneaux, R., "La communication par signes", en varios, *Saint Thomas d'Aquin aujourd'hui. Recherches de philosophie*, VI, París: Desclée de Brouwer, 1963.
Yates, F., *El arte de la memoria*, Madrid: Taurus, 1974.

Sobre la escolástica española posmedieval, se pueden ver los siguientes textos y estudios:

Araújo, F. de, *Commentariorum in universam Aristotelis Metaphysicam tomus primus*, Burgis et Salmanticae: Joannes Baptista Varesius, 1617.
Báñez, D., *Institutiones minoris dialecticae quas summulas vocant*, Salmanticae: Andreas Renaut, 1599.
Beuchot, M. (comp.), *Escolástica ibérica posmedieval. Algunas teorías del signo*, Maracaibo: Universidad del Zulia, 1995.
Fonseca, P. da, *Institutionum dialecticarum libri octo*; ed. Ferreira Gomes, J., Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964.
Lerma, C. de, *Disputationes in summulas SS. P. M. Fr. Dominici de Soto, O. P.*, Burgos: Ioannes de Viar, 1681.
Santo Tomás, J. de, *Ars Logica*; ed. B. Reiser, Turín: Marietti, 1930.
———, *De los signos y los conceptos*, trad. de M. Beuchot, México: UNAM, 1989.

Soto, D. de, *Summulae*, Salmanticae: Dominicus a Portonariis, 1575.

La obra anterior es una antología de textos semióticos de esos autores, traducidos del latín. En cambio, las siguientes obras son monografías sobre esos autores y sus temas:

Beuchot, M., "La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás", *Crítica* (UNAM), XII/36 (1980).

———, *Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles posmedievales*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1988.

———, *Metafísica. La ontología aristotélico-tomista de Francisco de Araújo*, México: UNAM, 1987.

Duhem, P., "Dominique Soto et la scholastique parisienne", en el mismo, *Études sur Leonard da Vinci*, vol. III, París, 1913.

Doyle, J. P., "The *Conimbricenses* on the Relations Involved in Signs", en J. Deely (ed.), *Semiotics* (1984).

Fernández Rodríguez, J. L., *El ente de razón en Francisco de Araújo*, Pamplona: Eunsa, 1972.

Gutiérrez Vega, L., "Domingo Báñez, filósofo existencial", *Estudios Filosóficos*, 4 (1954).

Hernández, R., "Actividad universitaria de F. de Araújo", *La Ciencia Tomista*, 92 (1965).

Muñoz Delgado, V., "Domingo de Soto y la ordenación de la enseñanza de la lógica", *La Ciencia Tomista*, 87 (1960).

Muñoz Delgado, V., *Lógica formal y filosofía en Domingo de Soto*, Madrid: Ediciones de la revista *Estudios*, 1964.

———, "Domingo Báñez y las súmulas en Salamanca a fines del siglo XVI", *Estudios*, 21 (1965).

Romeo, L., "Pedro da Fonseca in the Renaissance Semiotics: A Segmental History of Footnotes", *Ars Semeiotica*, 2 (1979).

Como vimos, la escolástica novohispana tuvo egregios seguidores de algunos de los escolásticos españoles aludidos antes. Para su estudio, son indispensables los siguientes textos:

Ledesma, B., *Summarium*, Salmanticae: Haeredes Mathiae Gastii, 1585 (2a. ed.).

Mercado, T. de, *Commentarii lucidissimi in textum Petri Hispani*, Hispali: F. Díaz, 1570; trad. cast. *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*, trad. M. Beuchot, México: UNAM, 1985.

Vera Cruz, A. de la, *Recognitio summularum*, México: I. P. Brissensis, 1554.

También para este campo de la semiótica novohispana pueden resultar útiles los siguientes estudios:

Beuchot, M., *Filósofos dominicos novohispanos*, México: UNAM, 1987.

———, "Un libro de texto para la Nueva España: la *Lógica* de Domingo de Soto", en *Revista de Filosofía* (UIA, México), 21 (1988).

———, "La teoría del signo en Vicente de Aragón (México, s. XVIII)", *Investigaciones Semióticas* (Valencia, Venezuela), 7/8 (1988-1989).

Beuchot, M., "Retórica y lulismo en Diego de Valadés", *Studia Luliana* (Mallorca), 32 (1992).

Méndez Arceo, S., *La Real y Pontificia Universidad de México*, México: UNAM, 1990 (reimpr. de la 1a. ed. de 1950, con prólogo de M. Beuchot).

Para el lugar de Locke en la semiótica es preciso acudir a su célebre texto, después del cual recomendamos algunos trabajos de exégesis de la misma:

Deely, J., "John Locke's Place in the History of Semiotic Inquiry", en Jonathan Evans y John Deely (eds.), *Semiotics 1986*, Lanham, Maryland: University Press of America, 1987.

———, "Locke's Proposal for Semiotics and the Scholastic Doctrine of Species", *The Modern Schoolman*, LXX (1993).

Kretzmann, N., "La tesis principal de la teoría semántica de Locke", en I. Tipton (ed.), *Locke y el entendimiento humano*, México: FCE, 1981

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Londres: E. Holt, 1690

La semiótica leibniziana está expuesta en varios lugares de la obra de Leibniz en:

Leibniz, G., *Sämtliche Schriften*, Berlín: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1950 ss.

———, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1965.

Exposiciones de la teoría semiótica leibniziana que pueden servir son las siguientes:

Beuchot, M., "El *ars magna* de Lulio y el *ars combinatoria* de Leibniz", *Diánoia* (UNAM), 31 (1985).

Burkhardt, H., *Logik und semiotik in der Philosophie von Leibniz*, Munich: Philosophia Verlag, 1980.

Dascal, M., *Leibniz. Language, Signs and Thought*, Amsterdam-Filadelfia: John Benjamins Publ. Co., 1987.

Las aportaciones de Frege a la semiótica se ven en su célebre trabajo sobre semántica:

Frege, G., "Sobre sentido y referencia", en el mismo, *Estudios sobre semántica*, trad. U. Moulines, Barcelona: Ariel, 1973 (2a. ed.).

Hay numerosos estudios sobre la semiótica fregeana. Sólo mencionaremos algunos:

Beuchot, M., "El problema de los universales en Gottlob Frege", en *Crítica* (UNAM), IX/26 (1977).

Dummett, M., *Frege. Philosophy of Language*, Londres: Duckworth: 1972.

Thiel, Ch., *Sentido y referencia en la obra de Gottlob Frege*, Madrid: Tecnos, 1973

La semiótica de Peirce está expuesta en varias ediciones de su obra. La más usual es:

Peirce, Ch. S., *Collected Papers*, ed. Ch. Hartshorne-P. Weiss, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University, 1965.

Para diversos aspectos de su teoría semiótica pueden verse los siguientes trabajos, de la numerosa producción reciente:

Beuchot, M., "La filosofía escolástica en los orígenes de la semiótica de Peirce", *Analogía*, 5/2 (1991).
Merrell, F., *Peirce, Signs, and Meaning*, Toronto: University of Toronto Press, 1997.

Para las aportaciones de Saussure, puede verse su obra clásica:

Saussure, F. de, *Curso de lingüística general*, México: Fontamara, 1988 (3a. ed.).

Y es conveniente añadir algunas exposiciones de su doctrina.

Beuchot, M., *Lingüística estructural y filosofía*, México: Universidad La Salle, 1986.
Jakobson, R., *Ensayos de lingüística general*, Barcelona-México: Planeta-De Agostini-Artemisa, 1986.

También es ilustrativo ver aplicaciones que se han hecho, como en:

Piaget, J., *La formation du symbole chez l'enfant*, Neuchâtel-París: Delachaux et Niestlé, 1945.
———, *La naissance de l'intelligence chez l'infant*, Neuchâtel-París: Delachaux et Niestlé, 1948 (2a. ed.).
———, *La construction du réel chez l'enfant*, Neuchâtel-París: Delachaux et Niestlé, 1950 (2a. ed.).
———, *Epistemología genética*, Barcelona: Redondo Edit., 1970.

Para el estudio de Wittgenstein serán necesarias algunas de sus obras, y, además, entre sus numerosos intérpretes, algunos que señalaremos:

Anscombe, G. E. M., *Introducción al "Tractatus" de Wittgenstein*, Buenos Aires: El Ateneo, 1977.
Beuchot, M., *Tópicos de filosofía y lenguaje*, México: UNAM, 1991.
Hudson, W. D., *Wittgenstein and Religious Belief*, Londres: Macmillan, 1975.
Tomasini, A., *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*, México: UNAM, 1986.
———, *El pensamiento del último Wittgenstein*, México: Trillas, 1988.
———, *Lenguaje y antimetafísica. Cavilaciones wittgensteinianas*, México: Interlínea-Conaculta-INBA, 1994.
Wisdom, J., *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford, 1953.
Wittgenstein, L., *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial, 1973 (2a. ed.).
———, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid: Tecnos, 1968.
———, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1972.
———, *Culture and Value*, Oxford: Basil Blackwell, 1979.
———, *Notebooks*, Oxford: Basil Blackwell, 1979.

Charles Morris constituye un capítulo interesante de la historia de la semiótica, en la línea de Peirce. Para su estudio recomendamos:

Apel, K. O., "Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía. La semiótica de Ch. Morris", en el mismo, *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985, t. I.
Morris, Ch., *Fundamentos de la teoría de los signos*, México: UNAM, 1958.

Morris, Ch., *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires: Losada, 1962.

La semiótica barthesiana puede estudiarse en:

Barthes, R., "Lección inaugural", en el mismo, *El placer del texto, seguido de lección inaugural*, México: Siglo XXI, 1974.
———, *Elementos de semiología*, Madrid: Alberto Corazón, 1971.
———, *Ensayos críticos*, Barcelona: Seix Barral, 1973.
Culler, J., *Barthes*, México: FCE, 1987.

Los estudios de Humberto Eco son también importantes. Para su análisis hay que tomar en cuenta:

Bertuccelli Papi, M., *Qué es la pragmática*, Barcelona: Paidós, 1996.
Eco, U., *Tratado de semiótica general*, Barcelona-México: Lumen-Nueva Imagen, 1978.
———, *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Barcelona: Lumen, 1990.

Para abordar el estudio de la semiótica en Derrida, pueden ser útiles los siguientes textos y monografías:

Derrida, J., *De la grammatologie*, París: Eds. de Minuit, 1967.
———, *L'écriture et la différence*, París: Seuil, 1967.
———, *Marges de la philosophie*, París: Minuit, 1972.
Peretti, C. de, *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*, Barcelona: Ánthropos, 1989.
Peñalver, P., *La deconstrucción. Escritura y filosofía*, Madrid: Montesinos, 1990.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE GENERAL

La Semiótica. Teorías del signo y el lenguaje en la historia se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de diciembre de 2004 en los talleres de Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. En su tipografía, parada en el Departamento de Integración Digital del FCE, se emplearon tipos Baskerville de 12, 10:12, 9:10 y 8:9 puntos. La edición, que consta de 2 000 ejemplares, estuvo al cuidado de *Manlio Fabio Fonseca Sánchez*.